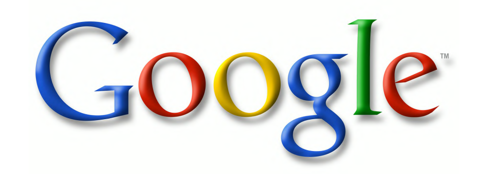
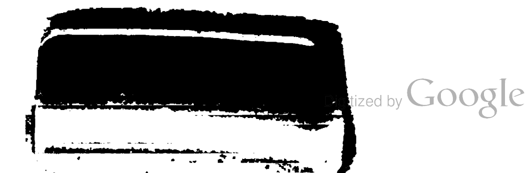






ALLGEMEINE
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

ERSTER BAND, ERSTE ABTEILUNG.



ALLGEMEINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

Von

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ERSTER BAND, ERSTE ABTEILUNG:

ALLGEMEINE EINLEITUNG UND PHILOSOPHIE DES VEDA BIS AUF DIE UPANISHAD'S.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1894.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

VORREDE.

Mannigfach und widersprechend, wie über so viele Dinge, sind die Ansichten der Menschen über Bedeutung und Wert der allgemeinen Geschichte der Philosophie; und während manche in ihr die eine, allen gemeinsame, ewige Wahrheit erblicken, wie sie, vom Spiegel des Genius anders und wieder anders reflektiert, in immer neuer und immer interessanter Beleuchtung erscheint, — so ist für andere die Geschichte der Philosophie ganz oder doch zum gröfsten Teile nicht viel mehr als ein Repertorium von allerlei vormaligen Irrgängen der menschlichen Vernunft, welches sie, als einen nutzlosen und beschwerlichen Ballast, am liebsten wohl ganz über Bord werfen möchten, hätte ihnen nicht die Natur für so manches, was ihnen versagt wurde, einen um so gröfsern Respekt eingepflanzt für alles, was Geschichte heifst. Dafs aber so viele blofs dieses historische Interesse an der Geschichte der Philosophie nehmen, das liegt zum Teil an der Art, wie dieselbe bisher zur Darstellung gebracht worden ist. Zwar, wem ein für allemal nur das Auge gegeben ist, mit dem man

das Pferd, nicht auch dasjenige, mit dem man die Pferdheit sieht*, dem dürfte selbst ein *Plato redivivus* vergeblich zu helfen bemüht sein; aber vieles kann doch geschehen, um den Nebel, der von Geburt an auf unser aller Augen liegt, zu heben, sodafs wir nicht mehr die Dinge blofs empirisch, das heifst von dem höchst einseitigen Observatorium unseres Intellektes aus, betrachten, sondern zu einem Standpunkte geführt werden, von welchem aus wir Intellekt und Natur in ihrem Gegeneinanderarbeiten beobachten können, — worauf im Grunde alle Philosophie hinausläuft. Dafs dieser Standpunkt, welcher uns über die einseitige Betrachtungsweise des Intellektes erheben will, zugleich doch immer (von Zuständen wie *yoga*, *ἔκστασις*, *unio mystica* abgesehen) in gewissem Sinne ein solcher des Intellektes bleiben mufs, darin liegt die unsägliche Schwierigkeit aller Metaphysik, und auf ihr beruht es, dafs es gerade bei den gröfsten Philosophen da, wo sie uns in das innerste Adyton ihrer Weisheit einführen wollen, — so dunkel wird. Aber wo viele Lichter zusammenkommen, da wird viel Licht, und hiermit ist für die Geschichte der Philosophie eine grofse und lohnende Aufgabe angedeutet, von deren Lösung wir noch weit entfernt sind. Oder dürfen wir uns rühmen, einen Platon, einen Kant wirklich verstanden zu haben, so lange wir an den Ideen, an dem „Ding an sich“ mit Kopfschütteln vorübergehen? Hier und überall ist es mit dem fleifsigen Zusammentragen, Sichten und Verknüpfen der Nachrichten nicht gethan, — noch weniger freilich mit einem blofsen Reflektieren, Zerfasern, Raisonnieren, — das alles ist im besten Falle nur μύησις, über die hinaus

* Ὥσπερ Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν „ὦ Πλάτων“ ἔφη „ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ“. — Καὶ ὃς εἶπεν „ἔχεις μὲν ᾧ ἵππος ὁρᾶται τόδε τὸ ὄμμα, ᾧ δὲ ἱππότης θεωρεῖται οὐδέπω κέκτησαι“. (Simplic. in Arist. Categ., scholia ed. Brandis p. 66 b 46.)

wir zur ἐποπτεία, zu einem innern Schauen gelangen müssen, und es ist das nächste und dringlichste Ziel aller Geschichte der Philosophie, uns dahin zu bringen, dafs wir die Natur der Dinge, die äufsere wie die innere, gleichsam mit den Augen jedes einzelnen Philosophen anschauen lernen.

> Steigt herab in meiner Augen
> Welt- und erdgemäfs Organ!
> Könnt sie als die euern brauchen;
> Schaut euch diese Gegend an!

— so ruft es uns dann aus der Geschichte der Philosophie von allen Seiten zu, und wenn die Aussicht aus der Zelle des *Pater Seraphicus* anders ist als aus der des *Pater Profundus*, *Pater Ecstaticus* und *Doctor Marianus*, so ist es doch eine und dieselbe Gegend, welche sie von so verschiedenen Standpunkten aus betrachten. So ist es auch die eine und mit sich einstimmige Natur der Dinge, auf welche sich alle Philosophen, je origineller sie sind (d. h. je mehr sie es verdienen, dafs eine Geschichte der Philosophie sich mit ihnen beschäftigt), um so unmittelbarer beziehen; und wenn sich die verschiedenen Weltanschauungen derselben nicht sofort, wie die photographischen Aufnahmen der nämlichen Gegend von verschiedenen Standpunkten aus, zum einheitlichen Bilde der ewigen philosophischen Wahrheit zusammenschliefsen, so beruht das wesentlich nur darauf, dafs die Fläche des Bewufstseins, welche das Bild aufzunehmen hat, bei keinem Philosophen von Haus aus eine *tabula rasa*, sondern stets (je später und je gelehrter der Philosoph ist, um so mehr) mit allerlei Traditionen aus dem jedesmaligen Volksbewufstsein, der Religion, der vorhergehenden Philosophie beschrieben ist, mit welchen sich dann die ursprünglichen, auf Autopsie beruhenden Erkenntnisse, so gut und so schlecht es manchmal gehen will, zum Ganzen eines Systems zu ver-

binden pflegen. Dafs hierdurch für die kritische (das Heterogene von einander sondernde) Betrachtungsweise bei jedem Philosophen eine Scheidung zweier Elemente, des originellen und des traditionellen, und eine Abschmelzung des letztern als blofser Schlacke geboten ist, damit das reine Gold echter, ursprünglicher Erkenntnis von allen Seiten zusammenströmend sich verbinde und aus der Geschichte der Philosophie die philosophische Wahrheit selbst, soweit sie für Menschen erreichbar ist, von überallher uns entgegenstrahle, — das ist in der Einleitung vorläufig auseinandergesetzt worden, und im übrigen wird abzuwarten sein, inwieweit sich in der Ausführung diese Betrachtungsweise als fruchtbar erweisen wird.

Auch dafür wollen wir der Ausführung selbst die Rechtfertigung überlassen, dafs wir viel mehr, als es bisher in der Geschichte der Philosophie zu geschehen pflegte, auch die Lehren der Religionen in den Kreis unserer Betrachtung ziehen werden, nicht nur sofern sie, wie bekannt, in mannigfacher Beziehung zur Philosophie stehen, sondern auch weil sie, innerlich und nach Abstreifung des mythischen Gewandes betrachtet, selbst Philosophie sind. Denn, was die Urheber derselben ursprünglich inspirierte, das war, so kraus und bunt verbrämt es auch oft in den Dogmen auftritt, ein sehr Reales, innerlich Erlebtes und Geschautes, — war, wenn man so will, eine Offenbarung, welche, als eine und dieselbe in allen Zeiten und Ländern, aus den Abgründen unseres Innern uns entgegenquillt, und wir würden vielfach gerade auf das Beste von dem, was wir suchen, verzichten müssen, wollten wir das religiöse Element von unserer Betrachtung ausschliefsen; — ganz abgesehen davon, dafs überall, in Indien, Griechenland und der Neuzeit, der lebenskräftigste und fruchtbarste der Schöfslinge, aus denen die Philosophie erwachsen ist, im Boden der Religion emporsprofs, ja, dafs bis zur Gegenwart

hin die neuere Philosophie, im Guten wie im Schlimmen, kaum weniger unter dem Einflusse der religiösen als der philosophischen Tradition steht, sodafs jeder Versuch, den gegenwärtigen Zustand der Philosophie aus seinen Wurzeln zu begreifen, fast ebenso sehr auf Jesus und Paulus wie auf Platon und Aristoteles zurückleitet.

Eine weitere Neuerung in unserer Behandlung der allgemeinen Geschichte der Philosophie besteht darin, dafs wir der westasiatisch-europäischen (griechischen, christlichen und neuern) Philosophie, deren Darstellung erst im zweiten Bande des Werkes unternommen werden soll, in einem ersten Bande die ostasiatische d. h., der Hauptsache nach, die indische Philosophie als die einzige wirkliche Parallele zu ihr, welche die Geschichte der Menschheit aufzuweisen hat, gegenüberzustellen gedenken. Wer hierin eine ungerechte Bevorzugung sehen wollte, der wäre vielleicht daran zu erinnern, dafs Indien zunächst schon als Land ebenso grofs ist wie das ganze philosophierende Europa zusammengenommen, dafs ferner die Inder früher als die Europäer über die Rätsel des Daseins nachzudenken begonnen und damit durch alle Jahrhunderte hindurch bis zur Gegenwart hin fortgefahren haben, dafs aber, was die Intensität des philosophischen Interesses betrifft, das durch so viele andere Dinge in Anspruch genommene Europa mit Indien schwerlich einen Vergleich aushalten dürfte. Inwieweit freilich auch ihrem innern Werte nach die indische Philosophie verdient, dem ganzen Komplex der abendländischen Gedankenwelt oder auch nur einem Teile derselben gleichberechtigt zur Seite gestellt zu werden, das ist zur Zeit noch nicht zu entscheiden und wird sich jedenfalls um so besser beurteilen lassen, je eingehender jenes bisher so sehr vernachlässigte Kapitel aus der Geschichte des menschlichen Geistes einmal zur Darstellung gebracht wird. Zwar ist das

indische Denken in der Art seines Auftretens wie in seinen Grundbegriffen auf den ersten Blick von dem unsern so sehr abweichend, dafs viele Fernerstehende sogar Bedenken tragen, den Namen der Philosophie auf dasselbe anzuwenden; aber gerade in dieser völligen Verschiedenheit und Unabhängigkeit von der abendländischen Denkweise liegt der Hauptwert der indischen Philosophie für uns, die wir am klassischen Altertum und an der Bibel grofsgezogen sind, und es wird abzuwarten sein und ist bis jetzt in keiner Weise vorauszusehen, ob und inwieweit nicht ein vollständiges und zureichendes Bekanntwerden indischer Weisheit in dem religiösen und philosophischen Denken des Abendlandes nach und nach eine nicht so sehr die Oberfläche wie gerade die letzten Tiefen berührende Umwälzung zur Folge haben wird. — Wer Gelegenheit gehabt hat, mit indischen Denkern und Gelehrten der Gegenwart persönlichen Verkehr zu pflegen, der wird durch nichts so sehr überrascht gewesen sein wie durch die Wahrnehmung, dafs sie, trotz Scharfsinn, Tiefsinn und ausgebreitetem Wissen, sich oft in den engsten und einseitigsten Auffassungen befangen zeigen, ohne sich doch dessen bewufst zu sein. Wer weifs, ob nicht eine ähnliche Einseitigkeit und Enge auch uns und allen den überlieferten Begriffen, in denen wir aufgewachsen sind, anhaftet, und ob wir nicht, wenn auch in anderer Art, von den Indern ebensoviel lernen können wie sie von uns? — Befrage ich meine eigene Erfahrung, so glaube ich nicht irre zu gehen, wenn ich die vielfach veränderten und, wie ich denke, vertieften Anschauungen, unter denen (falls mir die Ausarbeitung des zweiten Bandes vergönnt sein sollte) die griechische, biblische und neuere Philosophie erscheinen wird, zum nicht geringen Teile der Freiheit gegenüber den ererbten Vorstellungen verdanke, welche mir aus der längern Beschäftigung mit der

wesentlich anders gearteten Gedankenwelt der Inder erwachsen ist. Diese letztere selbst nach ihrem geschichtlichen Zusammenhange zur Darstellung zu bringen, das wird die nächste, dem ersten Bande zufallende Aufgabe sein, von welchem in den nachfolgenden, die Philosophie des Veda bis zu den Upanishad's hin behandelnden Bogen nur der erste, aber vielleicht doch in mancher Hinsicht der schwierigste Teil vorliegt, sofern in demselben mehr als irgendwo sonst alles erst von Grund aus zu gestalten war. Zwar fehlt es nicht ganz an Vorarbeiten auf diesem Gebiete, aber dieselben konnten keine erhebliche Hülfe gewähren, da selbstverständlich alles aus den ursprünglichen Quellen zu schöpfen war, diese aber vielfach in einem andern Lichte erscheinen, sobald man die Dinge nicht mehr, wie bisher, vereinzelt, sondern in ihrem natürlichen Zusammenhange auffafst. Die gebührende Rücksicht auf die Leistungen der Vorgänger wird man, denke ich, nirgendwo vermissen; hingegen schien mir eine eingehendere Polemik sowie die Aufnahme neuer, noch nicht hinreichend bewährter Hypothesen in einem Werke von so allgemeiner Bestimmung, wie es das vorliegende werden soll, nicht am Platze zu sein. Namentlich hielt ich es für angemessen, in unserer kurzen Skizze der vedischen Mythologie für jetzt beim Herkömmlichen zu bleiben, ohne dafs damit dem Gärungsprozesse, welcher in diesem Gebiete neuerdings eingetreten ist, seine Berechtigung abgesprochen werden soll. Mit Dank habe ich zwei handschriftliche Stellensammlungen benutzt: die eine, von Professor Weber für das Petersburger Wörterbuch angefertigte, aber dort nicht vollständig verwertete, über die Begriffe *Prajâpati* und *Brahman*, die andere von Professor Oldenberg über wichtige Stellen des *Çatapathabrâhmaṇam*. Beide machten mich, neben dem schon Bekannten, welches sie enthielten, doch auf manche Stelle

aufmerksam, die ich sonst vielleicht übersehen haben würde. Im übrigen war ich auf meine eigenen Erinnerungen und Excerpte angewiesen und hoffe, dafs mir nichts für die Sache Wesentliches entgangen ist. Vollständigkeit wird auf diesem Gebiete, wo die meisten Texte noch so wenig bearbeitet, einige nur unzureichend oder noch gar nicht publiziert sind, so bald nicht zu erreichen sein. Es wird daher wohl jeder Kenner des Veda aus dem Kreise seiner Lektüre der *Saṃhitâ*'s und *Brâhmaṇa*'s mancherlei nachzutragen wissen, und es empfiehlt sich, für derartige Zwecke das Buch mit Papier durchschiefsen zu lassen. Dafs dadurch die von mir aufgestellten Grundanschauungen wesentlich modifiziert werden sollten, glaube ich nicht befürchten zu müssen; und zwar darum nicht, weil der grofse innere Zusammenhang, in welchem hier zum erstenmal die ältesten Philosopheme der Inder erscheinen, von mir nicht künstlich gemacht worden ist, sondern sich, so wie das eine Stück zum andern kam, ganz von selbst eingestellt hat. Vielfach sind es freilich blofse Keime und Ansätze philosophischer Gedanken, die hier vorliegen, und zur vollen Geltung werden sie erst kommen können, wenn auch die Fortentwicklung derselben zur Blüte in den Upanishad's und zur Frucht in den philosophischen Systemen sich daran anschliefsen wird. Bis dahin werden indessen wohl noch einige Jahre verstreichen, da ich vorher meine seit langer Zeit vorbereitete deutsche Übersetzung der Upanishad's nebst Einleitungen zu veröffentlichen gedenke.

Schliefslich sei noch bemerkt, dafs das Buch, trotz dem hin und wieder unvermeidlichen Eingehen auf philologische Dinge, doch so eingerichtet ist, dafs es (namentlich mit Hülfe des am Schlusse des ersten Bandes zu liefernden Index) in allem Wesentlichen auch dem weitern Kreise aller Freunde der Philosophie verständlich sein wird. Für die Mühe aber,

über dieses und jenes Nebensächliche hinweglesen zu müssen, werden dieselben nicht unbelohnt bleiben. Denn jeder, der für die philosophische Betrachtungsweise der Dinge Verständnis und Liebe besitzt, wird auch das erste kindliche Lallen des philosophierenden Menschengeistes, wie es uns aus den Mantra's und Brâhmaṇa's des Veda entgegentritt, mit teilnehmender Freude und nicht ohne eigene Förderung vernehmen.

Kiel, im September 1894.

P. D.

AUSSPRACHE.

In indischen Wörtern ist

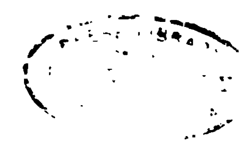
c, ch wie tsch, tschh
j, jh wie dsch, dschh

zu sprechen; also: *Pradschâpati*, *Vâtsch* u. s. w.

ç ist ein mittlerer Laut zwischen s (stets scharf) und sh (= sch).

Die Betonung richtet sich, wie im Lateinischen, nach der Quantität der vorletzten Silbe; ist dieselbe lang, so hat sie den Accent, ist sie kurz, so liegt er auf der drittletzten Silbe (e und o sind stets lang).

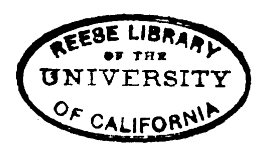
Nach der von uns befolgten Schreibweise sind alle Wörter auf a Maskulina, alle auf â Feminina, alle auf am Neutra: der *Vedânta*, die *Mîmâṅsâ*, das *Sâñkhyam* (sc. *darçanam*).



INHALTSÜBERSICHT.

ZWEITE PERIODE DER INDISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE BRÂHMAṆAZEIT.



EINLEITUNG.

I. Begriff der Philosophie; Unmöglichkeit, eine andere als eine Idealdefinition derselben aufzustellen. Sie ist, der Hauptsache nach, das Suchen nach dem Ding an sich.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte einer Reihe von Gedanken über das Wesen der Dinge, welche im Laufe der Jahrhunderte im Oriente und Occidente in einer Anzahl überlegener Köpfe aufgetreten sind und, von ihnen mitgeteilt, in engeren oder weiteren Kreisen Verständnis, Beifall und Verbreitung gefunden haben. Der Historiker hat sich zunächst mit diesen Gedanken selbst, dann aber auch mit der Einwirkung derselben auf die Menschheit zu beschäftigen.

Eine Definition der Philosophie, welche das philosophische Denken gegen die übrige Gedankenwelt abgrenzte und dabei allen Erscheinungen, von denen die Geschichte der Philosophie zu reden hat, gleichmäſsig gerecht würde, läſst sich nicht aufstellen, da der Begriff der Philosophie von den verschiedenen Systemen verschieden bestimmt wird, indem oft die einen ausdrücklich einschlieſsen, was von den andern ebenso ausdrücklich ausgeschlossen wird.

In Indien fehlt es für unsere Disciplin sogar an einem gemeinsamen Namen; hingegen bedeuten die Namen der hauptsächlichen Systeme, wie *Mîmâṅsâ* (Forschung), *Sâṅkhyam* (Spekulation), *Nyâya* (Analysis), ein jeder für sich ungefähr das, was wir unter Philosophie verstehen, woraus zu folgen

scheint, dafs diese Systeme ursprünglich unabhängig von einander entstanden sind und nicht, wie die meisten abendländischen Systeme, in der historischen Abfolge einer zusammenhängenden Tradition, durch welche mit der Sache zugleich der Name von dem Vorgänger auf den Nachfolger überliefert wurde.

Auch die ältesten Systeme der griechischen Philosophie sind ungefähr gleichzeitig und im wesentlichen unabhängig von einander an verschiedenen Punkten der griechischen Welt aufgetreten. Auch sie entbehren daher noch des gemeinsamen Namens, indem das Wort *Philosophie* (mag dasselbe auch schon früher von Pythagoras u. a. gelegentlich gebraucht worden sein) doch erst herrschend wurde und werden konnte, seit durch Sokrates eine gemeinschaftliche Grundlage geschaffen worden war, von der sich alle nachfolgenden Philosophen mehr oder weniger abhängig fühlten.

Das seit Sokrates und Platon allgemein gebräuchliche Wort *Philosophie*, „Liebe zur Weisheit", befafst ursprünglich alle Wissenschaften; ja noch etwas mehr; denn Weisheit (σοφία) ist Wissenschaft (ἐπιστήμη) mit dem Nebenbegriffe eines bestimmten Einflusses auf das allgemeine Verhalten des Menschen in geistiger und sittlicher Hinsicht. Seitdem ist der Begriff der Philosophie von den einzelnen Systemen sehr verschieden bestimmt worden; die einen waren geneigt, alle Wissenschaften unter der Philosophie zu befassen, während die andern einen Teil derselben ausschlossen; die einen betonten den rein theoretischen Charakter der Philosophie, während die andern gerade auf das aus der Beschäftigung mit der Philosophie abfliefsende praktische Verhalten den Hauptnachdruck legten.

Trotz dieser und anderer Differenzen, welche es unmöglich machen, eine für alle im Verlaufe der Geschichte aufgetretenen Systeme gleichmäfsig gültige Definition der Philosophie aufzustellen, läfst sich doch gleichwie ein roter Faden durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch eine gewisse Übereinstimmung in betreff der Aufgaben und Ziele der Philosophie erkennen, welche in den aus jeder Verdunkelung immer wieder in den Vordergrund tretenden Sätzen gipfelt,

1) dafs die Philosophie, unbeschadet der Selbständigkeit der aus ihr abgezweigten empirischen Wissenschaften, sich nicht wie diese auf ein einzelnes Gebiet der Natur einschränken läfst, sondern, nach jedem Versuche einer solchen Einschränkung, immer wieder das Gesamtgebiet alles seiend Vorhandenen als ihr Objekt in Anspruch nimmt; und

2) dafs sie den gesamten, von der äufsern und innern Erfahrung dargebotenen und von den empirischen Wissenschaften durchgearbeiteten Stoff, mithin die Gesamtheit der empirischen Realität, mag dieselbe noch so hell vor unsern Augen daliegen, ansieht als etwas, was noch der weitern Erklärung bedarf, als ein Problem, welches eine Lösung fordert und damit über sich selbst hinausweist. Daher die auffallende und allen durchgeführten philosophischen Systemen gemeinsame Eigentümlichkeit, dafs sie es für nötig finden, ein Princip aufzustellen, aus dem sie dann in mannigfacher Weise bemüht sind, das Dasein der Welt und ihrer Erscheinungen zu begreifen. Als ein solches Princip der Welterklärung erscheint z. B. im Vedânta der *Âtman*, im Sâṅkhyam *Prakṛiti und Purusha*, bei Lao-tsee das *Tao;* bei den ältern Joniern, wie auch bei Heraklit und den von ihm abhängigen Stoikern, *ein materieller Urstoff*, bei den Pythagoreern *die Zahl*, bei den Eleaten *das Seiende;* bei Empedokles *die vier Elemente nebst* φιλία *und* νεῖκος, bei Anaxagoras *der* νοῦς *und die* ὁμοιομερῆ, bei Demokrit und Epikur *die Atome.* Sokrates, als Analytiker, hat kein System und somit auch kein Princip aufgestellt. Bei Platon und Aristoteles erscheint als solches *die Idee*, bei den Neuplatonikern *das* ἕν, bei den Philosophen der christlichen Zeit bis auf Cartesius und Spinoza *Gott.* Locke als Analytiker ist ohne Princip, hat aber Anlafs gegeben zum Materialismus, welcher als Princip *die Materie* ansieht, aus der er alle Erscheinungen erklären zu können glaubt. Das Princip der leibnizischen Philosophie ist *die Monade.* Kant stellt kein Princip der Welterklärung auf, weist aber durch seine Zerlegung des Erfahrungsinhaltes in das Apriorische und Aposteriorische auf das beiden zu Grunde liegende, wenn auch unerkennbare „*Ding an sich*“ als Princip hin. Fichte glaubt das ausreichende Princip der

Welterklärung im *Ich* zu finden; Schelling erneuert in gewissem Sinne das Princip des Spinoza, Hegel das des Platon und Aristoteles, Herbart das des Leibniz, während Schopenhauer das kantische Ding an sich als *Wille* entziffert und aus dessen beiden Polen die Welt und die Überwelt ableitet.

Alle diese Bemühungen, so mannigfach sie sind, stimmen doch darin überein, dafs sie das Dasein der Welt und ihres Inhaltes betrachten als etwas, was sich nicht von selbst versteht, sondern, auch nach allen Aufhellungen durch die empirischen Wissenschaften, noch der Erklärung bedarf, und dafs sie ein Princip aufstellen, aus welchem sie das Dasein der Welt zu begreifen bestrebt sind.

Hiernach läfst sich, wenn auch nicht eine historische Definition, die allen bisher aufgetretenen Systemen im einzelnen konform wäre, so doch eine Ideal-Definition der Philosophie aufstellen, d. h. eine solche, welche das Ziel bezeichnet, auf welches alle philosophischen Bemühungen aller Zeiten und Länder gerichtet waren, wenn auch ein klares Bewufstsein über diese eigentliche Aufgabe der Philosophie erst im Verlaufe ihrer Geschichte selbst sich herausgebildet hat und noch zu bilden im Begriffe ist. Diese Ideal-Definition wird zwar nicht so weit sein, um alle Irrgänge der Philosophen der Vergangenheit zu befassen, wohl aber wird sie als Mafsstab dienen können, um aus der Gesamtheit der als Philosophie aufgetretenen Gedanken diejenigen hervorzuheben, welche als die wahrhaft wertvollen und fruchtbaren sich in der Folge erwiesen haben und noch weiter erweisen werden.

Somit begreifen wir die Philosophie als eine Wissenschaft, welche sich von allen übrigen, d. h. von allen empirischen Wissenschaften vornehmlich durch zwei Merkmale unterscheidet:

erstlich: während alle empirischen Wissenschaften bestrebt sind, einen bestimmten Teil des Erfahrungskomplexes zu erforschen, so bezieht sich die Philosophie auf die Gesamtheit alles dessen, was seiend vorhanden ist, und wenn sie auch (aus Gründen, die sogleich erhellen werden) in erster Linie den Phänomenen der innern Erfahrung (von denen die Psychologie mit ihren Zweigen: der Logik, Aesthetik und

Ethik, handelt) ihre Aufmerksamkeit zuwendet, so giebt es doch auch keinen Teil der äufsern Natur, welcher aufserhalb ihres Bereiches läge;

zweitens: während alle empirischen Wissenschaften sich damit begnügen, das thatsächlich Vorhandene zu beobachten und zu beschreiben, zu ordnen und aus seinen Ursachen zu erklären, so wurzelt Philosophie von je her in dem, wenn auch zuerst nur undeutlichen, dann aber immer klarer hervortretenden Bewufstsein, dafs durch alle diese Bemühungen der empirischen Wissenschaften nie etwas anderes erkannt und klargelegt werden könne als die äufsere Erscheinungsweise der Dinge, gleichsam die Aufsenseite der Natur, über welche die Philosophie, als solche, hinausgeht, indem sie versucht, in das Innere der Natur einzudringen, um das eigentlichste, tiefste und letzte Wesen dessen, was uns in der Gesamtheit der Natur zur Erscheinung kommt, — um „das Selbst" (*âtman*) der Welt, wie der Vedânta, um „das Ding an sich", wie Kant sagt, um, nach einem beides zusammenfassenden Ausdrucke Platons, das, was „selbst an sich selbst" (αὐτὸ καθ' αὑτό) ist, zu ergründen.

Mit welchem Rechte die Philosophie von allen andern Wissenschaften behauptet, dafs sie nur an der Aufsenfläche der Dinge kleben, mit welchen Mitteln sie es dann weiter unternimmt, in das innere Wesen der Natur einzudringen, und inwieweit dieses ihr Vorgehen eine wissenschaftliche Berechtigung hat, das alles wird sich im Verlaufe unserer Darstellung je weiter hin um so deutlicher ergeben; hier zu Anfang kann nur ausgesprochen werden, dafs Philosophie zu allen empirischen Wissenschaften in einem ganz bestimmten, wenn auch nicht von je her deutlich bewufsten, Gegensatze steht: alle andern Wissenschaften sind **physisch**, d. h. sie bleiben bei Betrachtung der Natur (φύσις) und ihres kausalen Zusammenhanges stehen, die Philosophie allein ist **metaphysisch**, nicht sofern sie (transscendent) über die Erfahrung hinausgeht, sondern sofern sie (immanent) durch dieselbe hindurchgreift, um den Kern zu erfassen, während alle physischen Wissenschaften bei der Schale stehen bleiben.

Nach dieser Auffassung ist alle Philosophie von Hause aus und wesentlich **Metaphysik**, und alle andern philosophischen Disciplinen sind dieser nicht nebenzuordnen sondern als integrierende Teile einzuordnen. Als solche Zweigwissenschaften der Philosophie gelten vornehmlich: Psychologie, Logik, Aesthetik und Ethik, d. h. die Wissenschaften, welche der Bearbeitung der innern Erfahrung dienen, und mit gutem Rechte. Denn soll die Aufgabe der Philosophie, das innere Wesen der Natur aufzuschliefsen, überhaupt lösbar sein, so kann sie nur von dem Punkte aus unternommen werden, wo sich dieses Innere der Natur für uns bis zu einem gewissen Grade öffnet, das heifst aus unserm eigenen Innern, mit dessen Erforschung die erwähnten Zweigwissenschaften der Metaphysik beschäftigt sind. Die ganze Aufgabe der Philosophie läfst sich daher auch kennzeichnen als die Bemühung, aus der Erforschung unseres eigenen Innern die Mittel zu gewinnen, um das innere Wesen aller andern Erscheinungen der Natur zu ergründen. Daher steht die Metaphysik in unmittelbarem Zusammenhange mit den Wissenschaften der innern Erfahrung (Psychologie, Logik, Aesthetik, Ethik), in mittelbarem, aber nicht weniger unzerreifsbarem Zusammenhange mit den Wissenschaften der äufsern Erfahrung (Mathematik und Naturwissenschaften); keine unter ihnen ist, deren ganzes Rüstzeug nicht an seinem Orte der Philosophie dienstbar würde, keine, die nicht von ihr als Entgelt reiche Aufschlüsse empfinge.

II. Vorläufige Übersicht.

Eine allgemeine Geschichte der Philosophie wird nur diejenige heifsen können, welche unsern ohnehin zeitlich und räumlich so eingeschränkten Horizont nicht ohne Not noch weiter verengert, sondern vielmehr bemüht ist, alle Gedanken von Bedeutung, welche den im vorigen Abschnitte charakterisierten Zwecken dienen, mögen sie nun im Gewande der Philosophie oder der Religion aufgetreten sein, soweit dieselben irgend erreichbar sind, in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen.

— Ob auch auf den Sternen philosophiert wird, wissen wir nicht und werden wir voraussichtlich nie erfahren. Aber vielleicht verlieren wir daran weniger, als es zunächst scheinen mag. Denn sollte wirklich (wie durchaus nicht unwahrscheinlich ist) auch auf andern Planeten unseres Sonnensystems oder auf den möglicherweise zahllos vorhandenen Planeten anderer Sonnensysteme (soweit dieselben in der verhältnismäfsig kurzen Übergangsperiode sich befinden, in welcher allein sie zu Trägern organischer, lebender Wesen geeignet sind) ein menschliches oder menschenartiges Geschlecht bestehen, welches eine Kultur und als höchste Blüte derselben eine Philosophie hervorgebracht hätte, so dürfen wir als sehr wahrscheinlich annehmen, dafs diese Philosophie anderer Welten in ihren wesentlichen Entwicklungsphasen und Resultaten mit der Philosophie unseres Planeten eine weitgehende Übereinstimmung zeigen würde. Dafür spricht nicht nur die wohlberechtigte Annahme, dafs dieselbe Natur der Dinge und derselbe erkennende und denkende Intellekt dort wie hier einander gegenüberstehen werden, sondern auch gewissermafsen ein empirisches Datum, sofern wir schon hier auf der Erde zwei parallele philosophische Entwicklungen antreffen, die indische und die westasiatisch-europäische, welche fast so unabhängig von einander sind, als gehörten sie verschiedenen Planeten an, und doch in den Methoden wie in den Resultaten eine merkwürdige Übereinstimmung zeigen. Und so dürfen wir denn ähnliches auch von der möglicherweise vorhandenen Philosophie anderer Weltkörper erwarten: auch dort wird der erkennende Geist zunächst im ungebrochenen Vertrauen auf seine Kraft ausziehen, um die Welt zu erobern, bis er schliefslich der ihm von Natur gesetzten Schranken inne wird und in dem völligen Begreifen dieser Schranken und ihrer Unübersteiglichkeit Beruhigung findet, — auch dort wird man zunächst sich viel zu thun machen mit einer Abwägung der Mittel, welche zur Befriedigung des angebornen Triebes nach Glückseligkeit die dienlichsten sind, bis man schliefslich begreifen wird, dafs nicht die Befriedigung dieses Triebes, sondern ein Hinausgelangen über denselben und eine Erlösung aus den von ihm geschmiedeten Fesseln

der empirischen Realität das höchste Ziel des Menschen bildet.

— Welches möchte wohl der Gesamteindruck sein, den wir von der Kultur und dem Treiben auf einem andern Planeten, wäre uns dahin ein Einblick vergönnt, empfangen würden? Vielleicht ein ähnlicher wie bei Reisen in ferne Länder, wo wir, bei allem Wechsel der Scenerie und der Kostüme denselben Spielern begegnend, uns im stillen verwundern darüber, dafs im Grunde alles so ähnlich ist dem, was wir zu Hause verliefsen? Vielleicht stehen die Menschen anderer Weltkörper kaum weiter von uns ab, als hier auf Erden der Kaukasier, der Mongole und der Neger von einander entfernt sind? Denn die Natur, wie wir sie kennen, ist zwar sehr verschwenderisch in Hervorbringung der Individuen, aber sehr sparsam in Hervorbringung der Typen der Gattungen und dürfte sich vielleicht nicht zweimal für alle Zeiten und Räume den Luxus einer Schöpfung der platonischen Ideen gestattet haben. Jedenfalls würde, wer Platons Ideen versteht, sich über das Auftreten gleichartiger, ja identischer Bildungen bei völliger materieller Unabhängigkeit von einander nicht weiter wundern. — Doch wir wollen es der Phantasie überlassen, für ihre hier auf Erden durch Wissenschaft immer mehr eingeengten und doch auch nicht unberechtigten Spieltriebe sich einen Ersatz zu schaffen in der Bevölkerung anderer Welten, — unsere Betrachtung hat sich auf die Erde und ihre Verhältnisse einzuschränken.

Aber auch hier, in dem engen Raume und in der kurzen Spanne Zeit der wenigen Jahrtausende, zu welchen die historische Erinnerung des Menschengeschlechts zurückreicht, sind es nur einige wenige von den zahlreichen rund um den Erdball angesiedelten Völkern, welche sich thätig und erfolgreich an der philosophischen Arbeit beteiligt haben. Denn abgesehen etwa von den Aegyptern und Chinesen, welche übrigens in diesem Drama nur eine Nebenrolle zu spielen berufen waren, sind es nur zwei Völkerfamilien, welche als Träger aller höhern Kultur, und so auch aller philosophischen Bestrebungen erscheinen: die Semiten und die Indogermanen. Die geographische Lagerung dieser beiden Stämme

gegen einander ist, der Philosophie und ihrer Entwicklung gegenüber, selbstverständlich eine rein zufällige; — und doch ist dieser geographische Zufall mafsgebend geworden für die Entwicklung der Philosophie durch alle Zeiten bis auf den heutigen Tag, und die ganze Geschichte der Philosophie würde wesentlich anders aussehen, wäre die ursprüngliche Lagerung der Semiten und Indogermanen gegen einander eine andere gewesen. Wir müssen diese Verhältnisse, als grundbestimmend für die ganze von uns zu erzählende Geschichte, etwas näher beleuchten.

Die **Semiten,** d. h. nach den Hauptzweigen: die Araber, Babylonier und Assyrer, Aramäer und Kananäer, bildeten, wie die Vergleichung der Sprachen beweist, ursprünglich *ein* Volk, dessen Wiege wahrscheinlich in den Steppenländern Arabiens zu suchen ist. Nur die Araber blieben der ursprünglichen Heimat und der durch sie gebotenen nomadischen Lebensweise bis in späte Zeiten hinein treu, während die übrigen Stämme, nach Norden gedrängt, auf der Halbinsel Sinear gewisse fremde Einflüsse (wovon später) empfingen und dann als Babylonier und Assyrer im Osten, als Aramäer in der Mitte, als Kananäer und Phönicier im Westen das Land östlich bis über den Tigris hinaus, westlich bis zum mittelländischen Meere hin, nördlich bis in die Gebirge Armeniens hinein in Besitz nahmen.

Als zweiter Hauptträger höherer menschlicher Kultur sind zu nennen die **Indogermanen,** welche in ihren sieben Hauptstämmen als Inder und Iranier im mittleren und südlichen Asien, als Griechen und Italiker im Süden, als Slaven, Germanen und Kelten in den nördlichen Ländern Europas sefshaft wurden. Dafs die Sprachen der Griechen und Römer in einem nähern, die sämtlichen europäischen Kultursprachen in einem entferntern Verwandtschaftsverhältnisse zu einander stehen, war mit Händen zu greifen und von alters her bekannt, ohne dafs man sich doch über dieses Verhältnis eine befriedigende Rechenschaft zu geben wufste. Aber nachdem gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das Sanskrit, die Sprache der alten Inder, in Europa bekannt geworden, war es eine ebenso grofse und folgenreiche wie naheliegende und nicht zu ver-

fehlende Entdeckung, dafs Inder und Perser in Asien, Griechen und Römer, Kelten, Germanen und Slaven in Europa die Abkömmlinge eines einheitlichen Urvolkes seien, mit gemeinsamer Sprache und Religion, welchem man von den Indern als östlichstem und den Germanen als westlichstem (bis zum *far west* Amerikas reichenden) Stamme den ganz zutreffenden Namen der *Indogermanen* gegeben hat. Weniger ist es bis jetzt gelungen, sich über die ursprünglichen Wohnsitze dieses Muttervolkes zu einigen, aber vieles (und namentlich die mit der zunehmenden Entfernung von den ursprünglichen Wohnsitzen gleichen Schritt haltende Entartung der Sprache) läfst die älteste Annahme immer noch als die wahrscheinlichste bestehen, wonach der Ursitz der Indogermanen in Centralasien, etwa östlich vom Aralsee, zu suchen ist. Von hier zogen dann die Iranier und Inder nach Süden, bis auch sie, etwa in Afghanistan, sich trennten, die Iranier, um westlich bis zu dem durch die semitischen Stämme aufgerichteten Grenzwalle sich auszubreiten, die Inder, um östlich durch das Kabulthal in das Stromgebiet des Indus und weiterhin in das des Ganges vorzudringen und dadurch von allen andern Bruderstämmen völlig isoliert zu werden. Inzwischen waren die westlichen Glieder der Indogermanen (vermutlich durch Südrufsland) nach Europa gelangt, um als Griechen und Italiker den Süden Europas einzunehmen, während die übrigen Stämme den unwirtlicheren Norden Europas, im Osten als Slaven, in der Mitte (von Skandinavien bis zur Donau) als Germanen, im Westen als Kelten in Besitz nahmen.

Hiermit und durch diese Zufälligkeiten war der Knoten geschürzt, der für die ganze weitere Gestaltung der menschlichen Kultur und mit ihr für die Entwicklung der Philosophie mafsgebend geworden ist.

Während die Inder, von allen verwandten Stämmen abgeschnürt und gegen die umwohnenden niederen Stämme sich selbst auf das strengste isolierend, rein aus sich heraus ihre so originelle Kultur, ihre so völlig ursprüngliche und darum für uns so wertvolle religiöse und philosophische Denkweise entfalteten, bildete sich in Westasien, wo alle Völkerstämme, semitische wie indogermanische, um die Halbinsel

Sinear als den gemeinsamen Anziehungspunkt gravitierten, ein zweiter Kulturkreis aus, welcher, von Iran bis Aegypten reichend, vorwiegend unter semitischem Einflusse stand und als höchstes geistiges Erzeugnis die Gedankenwelt des Alten und Neuen Testaments hervorgebracht hat. Der dritte und letzte (der Hauptsache nach) ursprüngliche Kulturkreis ist der der griechischen und römischen Welt, und die schönste Blüte desselben die Philosophie der Griechen, welche eine Fülle der wertvollsten Gedanken entfaltete und doch mit all dem Grofsen, was sie bot und noch heute bietet, nicht im stande war, den Anforderungen des Kopfes wie des Herzens völlig zu genügen. Daher geschah es, dafs zu Anfang unserer Zeitrechnung ein Gefühl der Leere und des Bedürfnisses in der antiken Welt sich ausbildete, welches im allgemeinen in der Hinneigung der römischen Kaiserzeit zu den orientalischen Kulten seinen Ausdruck fand. Und hier war es, wo jener geographische Zufall sich in einer für alle Folgezeit entscheidenden Weise geltend machte. Denn als die griechisch-römische Welt, im Gefühle der eigenen Unzulänglichkeit, Hülfe suchend (wie der macedonische Mann, Apostelgesch. 16,9) ihre Hände gegen Osten streckte, da verfiel sie nicht auf die ihr urverwandte Weisheit der Inder, sondern auf das Christentum, welches, auf dem semitischen Stamme, wenn auch vielleicht nur als ein Pfropfreis, erwachsen, von Jugendkraft erfüllt, sich eben anschickte, seinen Eroberungszug in die Welt anzutreten. Jetzt entstand jene grofse welthistorische Verknüpfung: wie zwei Ströme verschiedenen Wassers mischen sich die biblische und die griechische Weisheit und erzeugen aus sich die Weltanschauung des Mittelalters, in welchem erst spät und nach vieler Mühe eine Verwebung der beiden heterogenen Elemente zu stande kam. Aber das Bündnis war ein unnatürliches und konnte nicht bestehen. Der menschliche Geist gegen Ende des Mittelalters erwacht zum Bewufstsein seiner Kraft und versucht es, die ihm vom Mittelalter angelegten Fesseln zu sprengen. Dieser Befreiungskampf ist die neuere Philosophie; zuerst wird er schüchtern, dann immer kühner geführt, bis endlich in der kantischen Philosophie die völlige Auflösung des bisher Bestehenden, zugleich aber auch

eine Neubegründung auftritt, welche verspricht, dem menschlichen Geist in wissenschaftlicher wie in religiöser Hinsicht die lange und vergeblich gesuchte innere Versöhnung und völlige Befriedigung zu gewähren.

Aus dieser allgemeinen Übersicht ergeben sich naturgemäfs für unsere Betrachtung fünf Hauptteile:

I. Die indische Philosophie.
II. Die griechische Philosophie.
III. Die Philosophie der Bibel.
IV. Die Philosophie des Mittelalters.
V. Die neuere Philosophie.

Wir wollen versuchen, vor dem Eintreten in unsere Darstellung, eine kurze Charakteristik dieser fünf Hauptteile und ihrer Unterabteilungen zur vorläufigen und allgemeinsten Orientierung zu unternehmen.

I. Indische Philosophie.

A. Altvedische Periode (ganz ungefähr anzusetzen von 1500—1000 a. C.). In den *Hymnen des Ṛigveda*, diesem ältesten Denkmale indogermanischer Kultur, welches uns zum Teil noch einen Einblick in die Genesis und Fortentwicklung des altindischen Polytheismus gewährt, sehen wir in den jüngsten Liedern das vedische Pantheon seinem Verfalle entgegeneilen. Zweifel an der Realität der Götter, ja offener Spott über dieselben wird laut, der mit ihnen ihre Sänger und Priester trifft. Zugleich aber regt sich das philosophische Bewufstsein: die Erkenntnis bricht sich Bahn und findet in einigen Vedaliedern ihren wunderbaren Ausdruck, dafs alle Vielheit der Götter, der Welten und der Wesen im tiefsten Grunde auf einer unsagbaren, unerkennbaren Einheit beruhe.

B. Jungvedische Periode (etwa 1000—500 a. C.). Mancherlei Versuche werden gemacht, diese Einheit näher zu bestimmen, als *Brahmaṇaspati*, als *Prajâpati*, als *Purusha* u. s. w., bis man nach manchen, durch gewisse Hymnen des Ṛigveda und Atharvaveda und durch einzelne Texte der Brâhmaṇa's zu verfolgenden Versuchen endlich diese Einheit da findet, wo sie allein zu finden ist, — in dem eigenen

Selbst. Die Identität des eigenen Selbstes (*âtman*) mit der Kraft, welche alle Welten hervorbringt, trägt und in sich zurückschlingt (*brahman*), ist der Grundgedanke, welchen die *Upanishad*'s, diese jüngsten und wertvollsten Erzeugnisse der vedischen Litteratur, in zahlreichen Variationen vortragen.

C. Nachvedische Periode (etwa von 500 a. C. bis auf die Gegenwart). Aus den in den Upanishad's ausgestreuten Keimen erwächst nebeneinander eine Reihe von Systemen, von denen sechs als orthodox, d. h. als vereinbar mit dem Veda, die übrigen als heterodox und ketzerisch gelten. Die ersteren sind: 1) die *Mîmâṅsâ*, 2) der *Vedânta*, welche beide allein im strengsten Sinne orthodox heifsen können, da sie nichts anderes sind als die philosophische Systematisierung zweier im Veda vorliegender, in bestimmtem Gegensatze stehender Grundanschauungen, welche in merkwürdiger Analogie zu den beiden Hauptteilen der Bibel, dem Alten und dem Neuen Testamente stehen; 3) der *Nyâya*, ein System von logischen Gesichtspunkten aus, 4) das *Vaiçeshikam*, eine naturwissenschaftlich gehaltene Klassifikation der Dinge unter sechs Kategorien, 5) das *Sâṅkhyam*, eine originelle, vom Veda und Vedânta vielfach abweichende Metaphysik von atheistischer Grundanschauung, 6) der *Yoga*, eine Umdeutung des Sâṅkhyam im Sinne des Theismus, mit praktischer Tendenz. Neben diesen sechs orthodoxen Systemen steht eine Anzahl heterodoxer Systeme (im *Sarvadarçanasaṃgraha* werden neun derselben aufgezählt und besprochen); mehrere sind nichts anderes als Zurechtlegungen der Vedântalehre vom Standpunkte des Çivakultus und des Vishṇukultus aus; von den übrigen sind die bemerkenswertesten: 1) die *Cârvâka*'s, die indischen Materialisten, welche an Frivolität und Cynismus ihre Brüder im Abendlande womöglich noch übertreffen, 2) die *Jaina*'s, eine religiöse Sekte, die Anhänger des *Jina*, und 3) die *Bauddha*'s oder Buddhisten, eine ebensolche, die Anhänger des *Buddha* befassend. Die Darstellung des Lebens, der Lehre und der Gemeinde Buddhas leitet dann von selbst hinüber zur Betrachtung des Landes, wo der Buddhismus, aus Indien vertrieben, die gröfste Zahl seiner Anhänger fand, zu China und dem nahe verwandten Japan.

Anhang des ersten Teiles: die Philosophie der Chinesen. In China herrschen drei religiös-philosophische Lehren in brüderlicher Eintracht neben einander (*san kiao, i kia*, „drei Lehren, eine Familie“, wie der Chinese sagt); diese sind:

1) die tiefsinnige Lehre des *Lao-tsee;*
2) die etwas nüchterne Morallehre des *Kon-fu-tsee;*
3) die Lehre des *Fo*, d. i. *Buddha.*

Analoge Bildungen finden sich in Japan. Von hier, vom fernsten Osten, wenden wir uns dann mit einem grofsen Sprunge nach Westen zu den Anfängen der griechischen Philosophie.

II. Griechische Philosophie.

Sie durchläuft in den zwölf Jahrhunderten ihres Bestehens drei Perioden, bei denen die räumliche und zeitliche Ausbreitung mit der innern Bedeutsamkeit ungefähr in umgekehrtem Verhältnisse steht. Diese drei, den drei Entwicklungsstadien der griechischen Sprache und Kultur im allgemeinen parallel laufenden, daher auch sich von selbst ergebenden Perioden sind:

1) Die vorsokratische Philosophie oder die Philosophie der Stämme (im VI. und V. Jahrhundert a. C.). Im VI. Jahrhundert vor Christo sehen wir an verschiedenen Punkten der griechischen Welt ein vorwiegend der Betrachtung der Aufsenwelt zugewendetes, reges philosophisches Leben sich entfalten, welches jedoch sehr bald, um 500 a. C., durch *Heraklit* und *Parmenides* in Gegensätze auseinander getrieben wurde, an deren Versöhnung die Philosophie im V. Jahrhundert sich vergebens abarbeitete, bis sie in der Sophistik einer Art Selbstauflösung verfiel.

2) Die attische Philosophie, vorwiegend beherrscht durch die drei grofsen Persönlichkeiten des Sokrates, Platon und Aristoteles. *Sokrates* wendet sich mit aller Energie und Einseitigkeit der Betrachtung der innern Erfahrung zu und eröffnet damit der Philosophie dasjenige Gebiet, dessen Bearbeitung (wie oben, S. 6, gezeigt) ihre nächste und wichtigste Aufgabe ist. *Platon* unternimmt auf dem Boden der Sokratik eine universelle Zusammenfassung der bisherigen

Philosopheme und wird dadurch der Schöpfer des ersten im Abendlande aufgetretenen, universellen metaphysischen Systems, in welchem namentlich die Gegensätze des Heraklit und Parmenides in ihrer Berechtigung anerkannt und in einer höhern Einheit aufgehoben werden. *Aristoteles* endlich weiſs die Grundgedanken des Platon (nicht ohne Abschwächung) über Welt und Leben zu verbreiten und wird dadurch der Vater einer Reihe von Wissenschaften der äuſsern und innern Erfahrung.

3) Die nacharistotelische Philosophie zieht sich vom Tode des Aristoteles (322 a. C.) bis zur Auflösung der griechischen Philosophie (529 p. C.) im weiten griechisch-römischen Kulturkreise in immer breiterer Entfaltung hin, ist aber in ihren verschiedenen Systemen (*Akademiker*, *Peripatetiker*, *Stoiker*, *Epikureer*, *Skeptiker*) nicht sowohl mit der Schöpfung neuer, als mit der Zurechtschneidung und Zusammenfügung früherer Gedanken für die Bedürfnisse eines immer gröſser werdenden Publikums bemüht, welches dann endlich die Befriedigung der Gemütsbedürfnisse, die es vor allem suchte, in konkreterer und faſslicherer Form als bei den Philosophen in der Annahme des Christentums fand.

III. Die Philosophie der Bibel.

Die Entstehung des Christentums ist einer der zusammengesetztesten und verschlungensten Prozesse, welche die Geschichte der Philosophie kennt, und nötigt zu einer Betrachtung des ganzen ägyptisch-westasiatischen Kulturlebens, in dessen Schoſse das Christentum erwachsen ist. Wir unterscheiden dabei fünf, teils neben- teils nacheinander verlaufende Entwicklungsphasen.

1) Religion und Philosophie der Aegypter. Ob und inwieweit vielleicht Aegypten und seine vielgerühmte Weisheit in früherer oder späterer Zeit einen Einfluſs auf die biblische Gedankenwelt geübt habe, das wird wohl noch länger eine offene Frage bleiben und mag jedenfalls Veranlassung geben, das Wenige, was nach dem Stande der heutigen Forschung über das geistige Leben im alten Aegypten mit Sicherheit gesagt werden kann, vor dem Eintreten in die biblische Weltanschauung zusammenzufassen.

2) Der alte Mosaismus. Unter diesem Namen verstehen wir die Weltanschauung der Hebräer wie sie, der Tradition nach auf *Mose* zurückgehend, zur Zeit der Könige und bei den *Propheten* die herrschende war. Aus dem allgemein-semitischen, bei Arabern, Assyrern und Kananäern noch in seinen Grundzügen nachweisbaren Polytheismus sehen wir in stufenweisem Fortschritt die Lichtgestalt des Jehovahglaubens sich entwickeln, welcher berufen war, eine so grofse Rolle im geistigen Leben der Völker bis auf den heutigen Tag zu spielen. Für die philosophische Betrachtung erscheint der althebräische (anthropomorphische) Theismus als eine sehr konsequente, aber auch sehr einseitige und mit der Erfahrung in unversöhnbarem Widerspruche stehende Weltansicht. Es ist ein eigenartiges Schauspiel, zu sehen, wie die edleren und lebendigeren Geister unter den Hebräern schwer an diesen Widersprüchen tragen, dagegen ankämpfen und so das alte konsequente System an verschiedenen Punkten durchlöchern.

3) Die iranische Weltanschauung. Eine Umwandlung im grofsen erfuhr der alte Mosaismus, seit die Juden, für zwei Jahrhunderte (538—332 a. C.) zu Angehörigen des Perserreiches geworden und auch weiterhin in stetiger Beziehung zum Osten bleibend, die iranische Weltansicht, wie sie an den Namen des *Zoroaster* sich knüpft, näher kennen lernten. Eine Darstellung der Zoroasterlehre ist unumgänglich, da ohne sie als Mittelglied der Übergang der alttestamentlichen in die neutestamentliche Weltanschauung nicht wohl zu begreifen ist.

4) Der Judaismus ist die Weltansicht, wie sie, aus dem alten Mosaismus unter dem Einflusse der Zoroasterlehre sich durch die Zeit der *Apokryphen* fortentwickelnd, den Glauben der palästinischen Zeitgenossen Jesu bildete, mithin auch von diesem selbst und seinen Jüngern von Hause aus geteilt wurde. Es wird sich zeigen, dafs viele Gedanken Jesu selbst nur eine lebendige Reproduktion der von Mose und Zoroaster überkommenen und durch die vorhergehenden Jahrhunderte fortgebildeten Erbstücke sind.

5) Das Christentum. Von jener Jesu mit seinen Jüngern und übrigen Zeitgenossen gemeinsamen Weltansicht werden dann diejenigen Gedanken sich deutlich abheben, in welchen das eigentlich Neue der *Lehre Jesu* zu suchen ist, das Senfkorn, welches später zum Baume der christlichen Idee erwachsen sollte. Diese Gedanken werden weiterhin von *Paulus* übernommen und zu dem fortentwickelt, worin die eigentliche Grundanschauung des Christentums zu suchen ist. Ein Einfluſs von griechischer Seite her ist bei Jesus und Paulus nicht zu spüren. Um so mehr bei dem dritten Hauptfaktor des Neuen Testaments, dem *Evangelium Johannis*. Dasselbe weist deutlich zurück auf die *jüdisch-alexandrinische* Verschmelzung der alttestamentlichen Lehren mit Elementen der platonischen und stoischen Philosophie, deren Hauptdenkmal heute für uns die Schriften des *Philon* sind. Erst nach Darstellung des Alexandrinismus wird es möglich sein, die universelle Zusammenfassung der Lehren Jesu und Pauli mit mosaischen, iranischen und griechischen Elementen zu verstehen, wie sie im vierten Evangelium, dieser, wenn nicht wertvollsten, so doch gereiftesten und einfluſsreichsten Urkunde des Christentums, vorliegt.

IV. Die Philosophie des Mittelalters.

Es folgt nun im geistigen Leben der Menschheit jener merkwürdige Verschmelzungsprozeſs griechischer und biblischer Weisheit, oder genauer gesagt: die Projektion des christlichen Gedankens auf der bereitstehenden und wohldurchgebildeten Fläche der griechischen Philosophie. Diese Verschmelzung erfolgt in zwei Phasen, welche als *Patristik* und *Scholastik* unterschieden werden.

1) Die Patristik und der Neuplatonismus. Die in der Zeit der Patristik (von 200 bis 800 p. C.) erfolgende Assimilation der christlichen Idee durch die griechisch-römische Welt erfolgt in zwei Perioden, welche

a) von 200 bis 325 die Bildung der *Grunddogmen*,
b) von 325 bis 800 die Fortbildung derselben zur *Dogmatik* befassen.

Gleichzeitig aber entwickelt sich seit 200 p. C. von Alexandrien aus *der Neuplatonismus*, jene schöne Nachblüte hellenischer Weisheit, in dem die besten Gedanken der griechischen Philosophie, mit gewissen Elementen orientalischer Denkweise verschmolzen, auf das Mittelalter vererbt werden, und der dem erstarkenden und erstarrenden Kirchenglauben als ein um so gefährlicherer Gegner erwuchs, je mehr inneres Leben er in sich trug, und je mehr auch er denselben Herzensbedürfnissen entgegenkam, welchen das Christentum seinen Sieg verdankt hatte.

2) Die Scholastik (800—1400 p. C.). Wie der Patristik die erste Bildung der *Dogmen* und die Fortentwicklung derselben zur *Dogmatik*, so fällt der Scholastik als Aufgabe die Ausbildung einer *Religionsphilosophie* zu, welche gleichmäfsig den Bedürfnissen des Denkens wie des Herzens Genüge leisten soll. Diese Ausbildung erfolgt nicht ohne mannigfache Wechselfälle, Kämpfe und Schwierigkeiten. In der ersten Periode der Scholastik (800—1200 p. C.) treten mehrfache Versuche auf, den christlichen Gedanken völlig zu begreifen, indem man ihn auf Grund einer neuplatonischen Anschauung konstruiert, und erst nachdem diese Versuche wiederholt an dem Widerstande der immer starrer und herrischer auftretenden Orthodoxie gescheitert sind, entschliefst man sich in der zweiten Periode (1200—1400 p. C.), gewisse Grundgedanken des Christentums als Mysterien der Sphäre der Erkennbarkeit zu entrücken, und begnügt sich, dieselben mit einer wesentlich auf Aristoteles fufsenden *theologia naturalis* zu umrahmen, woraus dann als Hauptfrucht des mittelalterlichen Denkens das grofse und durchgebildete Lehrsystem des *Albertus Magnus* und *Thomas von Aquino* hervorgeht. Kaum aber ist in ihnen das endliche Bündnis zwischen Glauben und Denken, Bibel und Aristoteles geschlossen, als auch schon dessen Unhaltbarkeit in mancherlei Symptomen zu Tage tritt; solche sind namentlich: der Skepticismus des *Duns Scotus*, das Wiederaufblühen des Neuplatonismus in der Mystik des *Meister Eckhart* und die Erneuerung des Nominalismus durch *William von Occam.*

V. Die neuere Philosophie.

Dieselbe verläuft in drei deutlich unterschiedenen Perioden, deren Grenzpunkte durch das Auftreten des Descartes und Kants gebildet werden.

1) Übergangszeit (1400—1600). Der Befreiungskampf von den Fesseln der Scholastik erfolgt gleichzeitig von Seiten der Reformation, welche vom scholastisch verstandenen Christentum auf das urkundliche Christentum der Bibel zurückgreift, und von Seiten der Philosophie, welche zunächst vom scholastischen auf den urkundlichen Aristoteles, von diesem aber wiederum auf die Natur selbst und ihre Erforschung zurückgeht. Der Sturz der Weltherrschaft des Aristoteles, vorbereitet durch die Erneuerung des Platonismus, erfolgt und vollendet sich bis zum Jahre 1600 durch eine Selbstauflösung innerhalb des eigenen Lagers der Aristoteliker, während gleichzeitig Versuche einer Neubildung seit *Nicolaus Cusanus* immer dringlicher unternommen werden und um 1600 in den Lehren des *Giordano Bruno*, *Jacob Boehme* und *Bacon von Verulam* ihren genialsten, aber auch unreifen, vielfach sich selbst überstürzenden Ausdruck finden.

2) Von Cartesius bis auf Kant (1641—1781). *Cartesius*, an die Lehren des Mittelalters über Gott und Seele anknüpfend, versucht es, denselben eine wissenschaftlich begründete, logisch gegliederte Form zu geben. Hierdurch aber gerade kommt die innere Unhaltbarkeit dieser Lehren zu Tage, welche unaufhaltsam zu einer dem Pantheismus zutreibenden Fortbildung drängt, die, von *Geulincx* und *Malebranche* angebahnt, in dem Systeme des *Spinoza* zur Vollendung gelangt, welcher die Gegensätze zwischen ausgedehnter und denkender Substanz, Leib und Seele, dadurch aufhebt, daſs er beide in Gott versenkt und als zwei parallel laufende Offenbarungsweisen des göttlichen Wesens auffaſst. Diese Lösung des Spinoza war zu tief, um von seiner Zeit völlig verstanden, zu heidnisch (pantheistisch), um von ihr gebilligt werden zu können. So kam Spinoza erst in der nachkantischen Zeit, namentlich durch Schelling und Schleiermacher, vorübergehend zu Ehren, als man schon Besseres haben konnte und seiner nicht mehr bedurft hätte. Die Zeitgenossen des Spinoza

hingegen standen auch nach seinem Auftreten immer noch vor der ungelösten Frage, wie Leib und Geist, ausgedehnte und denkende Substanz, einander beeinflussen könnten? — Man fing an, sich zu fragen, ob es denn überhaupt mit der Aufstellung zweier solcher Substanzen, deren Einwirken auf einander durch alle Bemühungen nicht hatte begreiflich gemacht werden können, seine Richtigkeit habe, ob es nicht möglich sei, die eine auf die andere zu reducieren? Dies konnte in doppelter Weise versucht werden, je nachdem man realistisch den Geist als eine Modifikation der Materie, oder idealistisch die Materie als ein Geistiges begreifen zu können glaubte. Beide Wege wurden zwischen Spinoza und Kant betreten. Der Realismus, angebahnt durch den *Locke'schen Empirismus*, führte hundert Jahre später zum *französischen Materialismus*, während daneben aus dem Schofse der Locke'schen Philosophie noch zwei sehr verschiedene Früchte erwuchsen, der *Idealismus des Berkeley* und der *Skepticismus des Hume;* — im Gegensatz zu Locke hatte gleichzeitig *Leibniz* versucht, alles Körperliche als ein Geistiges zu begreifen und war dadurch zu einem sehr verstiegenen Idealismus gelangt, dessen Verbreitung in einer gewissen Abschwächung *Wolff* sich angelegen sein liefs.

So war denn unmittelbar vor Kant die Philosophie vielleicht mehr als je zuvor in Gegensätze aus einander getrieben worden, zwischen denen eine Versöhnung nicht möglich schien, und eine verzweifelnde Stimmung bemächtigte sich des denkenden Geistes, welche der Ausgangspunkt der kantischen Untersuchungen wurde und in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft ihren schönen und beredten Ausdruck findet.

3) Von Kant bis auf die Gegenwart. *Kant* war es, der nach so vielen Irrgängen des menschlichen Denkens die Frage aufwarf, ob wir denn überhaupt in der menschlichen Vernunft das geeignete Werkzeug haben, um über die Erfahrung hinauszugehen und über solche transscendente Objekte wie Seele und Gott etwas Haltbares zu erforschen? — Dies veranlafste ihn, den ganzen Apparat des Erkennens einer Kritik und Prüfung ohnegleichen zu unterwerfen, deren Ergebnis der klare Nachweis der Unmöglichkeit, über die

Erfahrung hinauszugehen, und zugleich eine vernichtende Kritik aller bisherigen Spekulationen über Seele, Weltganzes und Gott war. Bei dieser Untersuchung des Erkenntnisvermögens aber machte Kant die gröfste aller Entdeckungen, welche je in unserer Wissenschaft erfolgt ist: diese nämlich, dafs gewisse Bestandstücke der empirischen Realität, welche wir von Natur an ohne Bedenken der Aufsenwelt zuzählen, als da sind: der Raum, die Zeit und die Kausalität, in Wahrheit nichts anderes sind als angeborene Formen unseres Erkenntnisvermögens selbst. Als Folge ergab sich, dafs die Welt, wie wir sie kennen, als eine in Raum und Zeit ausgebreitete und in ihrem Verlaufe durch die Kausalität geregelte, in dieser Form nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich, nur die Art und Weise ist, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie ihrem wahren und innern Wesen nach sind, womit die Grundanschauung, in der alle Philosophie von je her gewurzelt hatte (oben, S. 5 fg.), zum erstenmal einen vollkommen wissenschaftlichen und streng erweislichen Ausdruck fand. Das Wesen des „Dinges an sich" hielt Kant für theoretisch unerkennbar, eröffnete aber gleichwohl in dem zweiten, praktischen Teile seiner Philosophie einen gewissen Ausblick auf dasselbe, indem er das moralische Handeln zurückführte auf das uns a priori eingeborene Sittengesetz, den „Kategorischen Imperativ", diesen aber erklärte für das Gesetz, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung giebt.

Die Resultate der kantischen Philosophie waren zu neu und tiefgehend, als dafs die unmittelbaren Nachfolger Kants, wie sie in rascher Folge einander ablösten, ihnen schon völlig hätten gerecht werden können. Zunächst sucht *Fichte* den dunkeln Punkt der kantischen Lehre, das Ding an sich, zu beseitigen, indem er es für einen, in dem Innern des Bewufstseins selbst durch das Ich gesetzten „Anstofs" erklärt; von dieser Grundlage aus kehrt *Schelling* zu einer dem Spinoza verwandten Anschauung zurück, während *Hegel* aus derselben heraus den Grundgedanken der platonisch-aristotelischen Philosophie von der metaphysischen Dignität des Begriffes durchzuführen versucht. Einen andern Weg geht *Herbart*,

indem er das Ding an sich hinter der Erscheinung durch eine ebenso nüchterne wie zügellose Phantastik zu konstruieren unternimmt. Alle diese Versuche haben das Gemeinsame, dafs sie bemüht sind, von Kant und den von ihm aufgedeckten Schwierigkeiten leichter Hand loszukommen, ehe dieselben noch völlig verstanden und gewürdigt worden waren. Im Gegensatze zu ihnen ist *Schopenhauer* zunächst bestrebt, Kant völlig zu verstehen und das eigentliche Fundament seiner Lehre von der Überwucherung durch mifsverstandene Traditionen zu befreien; dann aber führt er von diesem Fundamente aus Kants Gedanken in der von diesem selbst angedeuteten Richtung weiter und zu Ende, der Art, dafs Kant der Begründer, Schopenhauer der Vollender eines einheitlichen, durchaus auf der Erfahrung gegründeten, durchaus mit sich selbst übereinstimmenden metaphysischen Lehrsystemes ist, welches in seinem praktischen Teile als ein seiner ganzen Tiefe nach auf wissenschaftlicher Grundlage erneutes Christentum erscheint und für absehbare Zeiten die Grundlage alles wissenschaftlichen und religiösen Denkens der Menschheit werden und bleiben wird.

III. Quellen und Methode.

Alle Beschäftigung mit der Philosophie soll den Zweck verfolgen, uns tiefer einzuführen in die Erkenntnis der Natur der Dinge. Dieser Zweck kann auf zwei Wegen gefördert werden. Entweder man betrachtet die Dinge selbst, wie sie in der äufsern und innern Erfahrung uns gegeben sind, und sucht ihren Zusammenhang inne zu werden, welcher sich dann, je ungesuchter um so besser, zum Systeme gestalten wird, — oder man betrachtet die Ansichten über die Dinge, wie sie von überragenden und tiefer als wir selbst in das Wesen der Natur blickenden Geistern ausgesprochen sind, und sucht, von ihnen geleitet, eine Vertiefung, durch ihre Widersprüche angeregt, eine Klärung der eigenen Anschauungen zu gewinnen. Auch dieser letztere Weg, wenn richtig benutzt, fördert zum Ziele hin. Hierzu aber ist erforderlich, dafs wir uns nicht damit begnügen, die Gedanken früherer Philosophen kennen zu lernen: wir müssen weiter

bemüht sein, sollen dieselben nicht wie ein totes und unbrauchbares Erbstück übernommen werden, sie im Grunde zu verstehen. Denn von ihnen, mehr als von allem andern, gilt das Wort:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
„Erwirb es, um es zu besitzen!"

Also das Erste wird freilich sein, dafs wir über die Gedanken der Vorzeit gesicherte Kunde erlangen, das Zweite aber, dafs wir in dieselben unmittelbare Einsicht zu gewinnen suchen. Es mag von Nutzen sein, uns vorhergehend zu verständigen über die Methode, wie wir hier zur Kunde und dann weiter zur Einsicht zu gelangen hoffen dürfen.

A. Kunde.

Sie ist zu schöpfen aus den Quellen, welche teils primäre, teils sekundäre sind.

1) Die primären Quellen sind die Werke der Philosophen selbst, wie sie, aus alter und neuer Zeit überkommen, einen ansehnlichen, und doch wohl auch den wichtigsten Teil der allgemeinen Weltlitteratur bilden. Und hier befinden wir uns in einer aufserordentlich vorteilhaften Lage. Während andere grofse Persönlichkeiten der Vergangenheit, während ein Perikles und Alexander dahin sind und nur noch in der Geschichte ein schattenhaftes Dasein führen, so sind Platon und Aristoteles noch wirklich da, halten sich jeden Augenblick bereit, auf einen Wink von uns vom Bücherbrette gleichsam leibhaftig herabzusteigen, zu uns zu reden mit einer Frische und Lebendigkeit, wie sie gröfser nicht während ihres Lebens gewesen sein kann, und uns zu unterhalten mit dem Besten, was sie gedacht haben, denn nur dieses pflegt man zur Erinnerung für sich selbst und andere niederzuschreiben. Es liegt in diesem Verhältnisse ein grofser Reiz, aber auch eine gewisse Gefahr: diese nämlich, dafs man sich mehr geben läfst, als man zu empfangen Kraft hat, wodurch man, statt sich zu stärken, sich nur schwächen und schädigen würde. *Non multa, sed multum!* Die Durchlesung eines ganzen Buches bringt oft nicht so viel Gewinn, wie das

reifliche Nachdenken über einen einzigen Satz desselben. Man kann ganze Bände des Platon durchlesen, ohne für das Verständnis seiner Grundlehre so viel zu gewinnen wie aus der Vertiefung in eine Stelle wie Phaedon c. 48; und viele haben die ganze Kritik der reinen Vernunft durchstudiert, ohne dem grofsen, einfachen Grundgedanken derselben, wie er schon auf der ersten Seite zu finden ist: „Erfahrung“ (d. h. hier: Wahrnehmung, das Aposteriorische) „kann keine Notwendigkeit geben“, auch nur einmal voll ins Auge geschaut zu haben. —

Wir wollen die Quellen, auf denen die Geschichte der Philosophie beruht, hier in der Kürze durchmustern.

In Indien ist für die erste, vedische Periode der Veda unsere Quelle, wie für alle andern Kulturverhältnisse, so auch für die Philosophie. Von besonderer Wichtigkeit für dieselbe sind eine Anzahl von Hymnen des *Ṛigveda* und *Atharvaveda*, einige Stellen der *Brâhmaṇa*'s und namentlich die meist den Schlufs derselben bildenden *Upanishad*'s. — Die Systeme der nachvedischen Periode sind meist überkommen in der für Schulzwecke berechneten und ein reges Leben der Schulen voraussetzenden Form der *Sûtra*'s oder Lehrsprüche. So bilden z. B. das Grundwerk der Vedântalehre die 555 Sûtra's des Vedânta, d. h. 555 kurze, abgerissene, meist nur aus zwei oder drei Worten bestehende Aussprüche, welche dazu in der Regel nicht einmal die Schlagworte des Systems enthalten, sondern blofse Stichworte zur Stütze des Gedächtnisses, daher sie auch fast unverständlich sein würden ohne die zugefügten *Kommentare*, deren mehrere vorhanden sind und vielfach abweichende Auffassungen des Systems enthalten. In ähnlicher Form sind die meisten andern Systeme überliefert, wozu dann noch andere Werke in Poesie und Prosa, Abschnitte des *Mahâbhâratam*, philosophische Dramen u. s. w. sich gesellen. Die *Buddhisten* haben, wie die *Jaina*'s, ihren *Kanon*, aus dem die ursprüngliche Gestalt ihrer Lehre zu schöpfen ist.

In China stehen im Vordergrunde die fünf heiligen Bücher *(king)* und die vier klassischen Bücher *(schu)* aus der Schule des Konfutsee, sowie der *Tao-te-king* des Lao-tsee, worüber Näheres weiter unten.

In Griechenland sind wir für die erste, vorsokratische Periode, aus der kein vollständiges Werk erhalten ist, auf *Fragmente* angewiesen, welche jedoch meist hinreichen, ein deutliches Bild zu gewinnen. Die Schriften des *Platon* sind vollständig, von denen des *Aristoteles* die wichtigsten auf uns gekommen. Aus der nacharistotelischen Philosophie sind die älteren Werke bis auf Fragmente meist verloren gegangen. Von den erhaltenen sind die wichtigsten: die Werke des *Seneca*, *Epiktet* und *Marcus Aurelius* aus der stoischen, das Lehrgedicht des *Lucretius* aus der epikureischen, die Schriften des *Sextus Empiricus* aus der skeptischen Schule. Einen eklektischen Charakter tragen die philosophischen Schriften des *Cicero* und *Plutarch*. Das Hauptwerk des Neuplatonismus sind die Enneaden des *Plotin*. — Bei so vielen Verlusten der Grundwerke wird von besonderer Wichtigkeit die Schriftstellerei über Philosophen und deren Meinungen, welche im Altertum nach zwei Richtungen geübt wurde, biographisch, indem man von jedem Philosophen für sich über Leben, Schriften und Lehren Bericht erstattete, und doxographisch, indem man die Hauptbegriffe der Philosophie nacheinander vornahm und bei jedem derselben die Ansichten der verschiedenen Philosophen verzeichnete. Nach der ersten Richtung ist von gröfster Wichtigkeit das Sammelwerk des *Diogenes Laertius*, in der zweiten Richtung gab es ein grofses Werk des *Theophrast*, aus welchem Auszüge teils bei Stobaeus u. a., teils und hauptsächlich in Gestalt der pseudoplutarchischen *Placita philosophorum* erhalten sind. Eine wertvolle Sammlung der Hauptstellen, auf denen die Kenntnis der klassischen Philosophie beruht, bietet die *„Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta“* von Ritter und Preller (ed. VII., 1888, von Schultefs und Wellmann).

Für Aegypten liegt ein reiches Material vor in Tempelinschriften, Grabinschriften und namentlich in den Papyrosrollen, wie sie dem Toten mit ins Grab gegeben zu werden pflegten, und von denen eine wichtige Sammlung, das sogenannte *„Totenbuch“*, schon vor dem Neuen Reiche (ca. 1500 a. C.) zu stande kam. — Das heilige Buch der Iranier, der *Avesta*, ist nur stückweise erhalten, und seine Mitteilungen

müssen aus spätern Schriften, wie namentlich dem *Bundehesch*, und den Mitteilungen der Griechen mit Vorsicht und Kritik ergänzt werden. — Für unsere Kenntnis der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sind die Werke des *Philo Judaeus* die Hauptquelle. — Endlich und vor allem geben über den Entwicklungsgang des jüdischen und christlichen Denkens die Bücher des *Alten Testaments*, die *Apokryphen* und das *Neue Testament* einen durch die assyrischen *Keilschriften*, die Werke des *Josephus* und die genannten Urkunden zu ergänzenden Aufschlufs.

Für die Lehren der patristischen und scholastischen Periode sind die umfangreichen Werke der *Kirchenväter* und *Scholastiker* ein schwer zu übersehendes Material, und die Zusammenstellung einer philosophischen Chrestomathie aus ihnen würde eine sehr verdienstliche Arbeit sein.

Die Werke der neuern Philosophie liegen vollständig vor und sind, wenigstens für die vorkantische Periode, nicht allzu umfangreich. Eine nützliche Zusammenstellung der Hauptstellen der neuern vorkantischen Philosophen im Originale bietet Erdmann als Anhang in der gröfsern „Geschichte der neuern Philosophie" (1834—1853). In der nachkantischen Zeit ist die philosophische Produktion so sehr in Polygraphie ausgeartet, dafs eine Chrestomathie aus den Werken Fichtes, Schellings, Hegels, Herbarts, Schleiermachers u. a. vielleicht der beste Dienst wäre, den man diesen Schriftstellern erweisen könnte, während Schopenhauer wie kein anderer Selbstzucht in Denken und Schreiben geübt hat, daher jede Zeile von ihm wertvoll und für das Studium lohnend ist.

2) Die sekundären Quellen für unsere Kenntnis der philosophischen Lehrmeinungen sind die zahlreich vorhandenen Geschichten der Philosophie, welche um so besser sein werden, je treuer sie bemüht sind, die wesentlichen Gedanken der Philosophen, unter Absonderung des Nebensächlichen, in möglichst urkundlicher Form zusammenzustellen. Zwar hat es mit ihnen allen sein Bedenken. Denn wohl zu beherzigen ist, was Schopenhauer sagt (Parerga I,35): „Statt der selbsteigenen „Werke der Philosophen allerlei Darlegungen ihrer Lehren, „oder überhaupt Geschichte der Philosophie zu lesen, ist wie

„wenn man sich sein Essen von einem Andern kauen lassen „wollte. Würde man wohl Weltgeschichte lesen, wenn es „Jedem freistände, die ihn interessierenden Begebenheiten der „Vorzeit mit eigenen Augen zu schauen? Hinsichtlich der „Geschichte der Philosophie nun aber ist ihm eine solche „Autopsie ihres Gegenstandes wirklich zugänglich, nämlich in „den selbsteigenen Schriften der Philosophen; woselbst er dann „immerhin, der Kürze halber, sich auf wohlgewählte Haupt„kapitel beschränken mag; um so mehr, als sie alle von „Wiederholungen strotzen, die man sich ersparen kann.“ — Niemand wird sein, der nicht das Treffende dieser Worte fühlte, niemand aber auch, der nicht einsähe, dafs sie ein einseitiges, nur *cum grano salis* aufzunehmendes Urteil enthalten. Hier, wie so oft bei Schopenhauer, scheinen die paradoxen Aussprüche nicht völlig ernst gemeint, sondern mehr darauf berechnet zu sein, die hergebrachte Meinung gründlich zu erschüttern, die ruhende Wage ins Schwanken zu bringen, bis sich aus der einseitigen Tradition und der ebenso einseitigen Paradoxie im Geiste des Lesers das richtige und auch von dem Philosophen selbst beabsichtigte Gleichgewicht herstellt. Wohin würden wir z. B. kommen, wenn wir den obigen Rat Schopenhauers streng befolgen wollten? Jemand, der alle Geschichten der Philosophie von der Hand wiese, um allein die Werke der Philosophen zu studieren, würde (jenem historischen Bilde Schopenhauers ein geographisches entgegenzusetzen) vergleichbar sein einem Manne, der alle Karten und Beschreibungen eines Landes wegwirft und beschliefst, dasselbe zu durchwandern, um es aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Gewifs wird ein solcher die Thäler und Berge, die Flüsse und Seen des Landes viel gründlicher nach Form und Bildung kennen lernen, als es durch die genaueste Karte möglich ist, aber er wird spät oder nie dazu gelangen, den Zusammenhang der Flufsthäler, der Gebirgszüge zu erfassen und eine Vorstellung des Ganzen zu gewinnen. Nun ist aber ein philosophisches System von der Art, dafs jeder einzelne Gedanke erst durch die Beziehung auf das Ganze seine volle Bedeutung gewinnt, und dieses Ganze in kurzem Überblick zu geben, damit wir in stand gesetzt werden, alles Einzelne

beim Studium des Philosophen gleich richtig aufzufassen, das ist die erste und wesentlichste Aufgabe einer Geschichte der Philosophie. Aber noch mehr. Der Historiker der Philosophie will den Philosophen nicht nur verstehen, er will ihn auch besser verstehen, als er sich selbst verstand, welches nach Kants Ansicht (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 313) „gar nichts Ungewöhnliches" ist, da wir nicht nur, wie ihr Urheber, die Gedanken sehen, sondern auch das, was aus ihnen erfolgt ist, welche derselben sich als fruchtbar erwiesen haben, und welche als ein Irrweg späterhin erkannt und verlassen wurden. Natürlich werden wir dem Geschichtsschreiber nicht weiter trauen, als z. B. der Minister den Geheimräten traut, die ihm Vortrag zu halten haben. Der Minister kann nicht alle einzelnen Sachen selbst bearbeiten; dazu würde weder Zeit noch Kraft ausreichen; er mufs sich auf die Augen, vielfach auch auf das Urteil seiner Räte verlassen. Aber er sieht doch mehr als die Räte, so genau sie informiert sein mögen, denn er sieht die Sachen in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen und wird, durch die Menge verwandter Erscheinungen in der Beurteilung geübt, Wert und Unwert des Einzelfalles oft mit einem Blicke richtiger erfassen, als der, welcher sich ganz in denselben eingearbeitet hat und dann gelegentlich vor den Bäumen den Wald, vor den Einzelheiten das Ganze nicht mehr deutlich sieht. Selbstverständlich behält sich der Minister vor, überall und so oft es ihm erforderlich scheint, bis ins Einzelnste herabzusteigen, und so werden auch wir bei jeder, selbst der besten Geschichte der Philosophie unklare Punkte finden, welche ein Zurückgehen auf die Worte des Philosophen selbst erforderlich machen. Aber auch ohne dies wird jede Gesamtdarstellung einer Lehre das Verlangen wecken, sie aus eigener Anschauung kennen zu lernen, bis schliefslich beides, die Worte des Philosophen und die Zusammenfassung durch seinen Historiker, zusammenwirkend ein möglichst deutliches Bild über das Allgemeine und das Besondere des Systems in uns hervorbringen wird.

Wir begnügen uns, unter den Geschichten der Philosophie nur die wichtigsten zu nennen. Die Philosophie des Orients entbehrt noch einer genügenden Darstellung, da Colebrooke

in seinen Abhandlungen „*On the philosophy of the Hindus*" (Miscellaneous essays I, p. 227—419; 2. Aufl. mit Zusätzen von *Cowell,* p. 239—460) eigentlich nur das Äufserlichste gethan hat, und einer Durcharbeitung des Materials, wie sie für die griechische Philosophie Brandis und Zeller, für die neuere Erdmann und Fischer geliefert haben, hier grofse Schwierigkeiten im Wege stehen. Für die griechische Philosophie ist das nicht leicht zu übertreffende Hauptwerk Zellers Philosophie der Griechen, 5 Bände, (1. Aufl., 1844—52; 3. Aufl., 1869—82; 1. u. 2. Tl., 4. Aufl., 1876 fg.); die neuere Philosophie ist in ausführlicher Darstellung von J. E. Erdmann und von K. Fischer behandelt worden. Jede der beiden Arbeiten hat ihre Verdienste, und auch die ältere, Erdmann'sche Darstellung behält neben der neuern ihren Wert, sofern sie eine treue und dabei kürzere Reproduktion der Hauptgedanken jedes Philosophen bietet. Von den zahlreichen Gesamtdarstellungen erwähnen wir nur das Kompendium von Überweg, in den neuen Auflagen besorgt von Heinze, welches schon wegen der nahezu vollständigen Litteraturangaben jedem Forscher unentbehrlich ist (7. Aufl., 1886—88).

B. Einsicht.

Nachdem wir die unmittelbaren und mittelbaren Quellen besprochen haben, durch welche wir Kunde von den Gedanken der Philosophen gewinnen können, wird die weitere Frage sein, was geschehen kann, um diese Gedanken nicht blofs kennen zu lernen, sondern von Grund aus zu verstehen.

Vere scire est per causas scire. Eine Einsicht gewinnen wir in eine Sache dann, wenn es uns gelingt, nicht nur sie selbst, sondern auch die Ursachen zu erkennen, aus denen sie erwachsen ist. Für die Gedanken eines Philosophen aber kommen als Ursachen drei Momente in Betracht.

1) Wie die Blüte vom Stengel, so werden die Gedanken jedes Philosophen getragen von seiner Individualität und erhalten durch dieselbe eine gewisse Färbung, welche bei der Abschätzung ihres allgemein, auch für alle andern Individuen, gültigen Wertes sehr in Betracht zu ziehen ist. Es geschieht daher mit Recht, dafs man der Darstellung der Gedanken

eines Philosophen einen kurzen Blick auf seine Lebensverhältnisse vorausgehen läfst. Auf diese Individualität aber wirken zwei Momente ein, welche wir als das traditionelle und das originelle Element wohl auseinander zu halten haben.

2) Das traditionelle Element besteht in allem dem, wodurch ein Philosoph von den Traditionen und Meinungen seiner Zeit, insbesondere von seinen Vorgängern, beeinflufst worden ist. Es ist vorgekommen, dafs ein Philosoph die Gedanken seiner Vorgänger richtig aufgefafst und weiter fortgebildet hat. Als Regel aber findet sich, dafs er ihnen nicht vollständig gerecht wird; denn je selbständiger ein Genius ist, um so schwerer wird es ihm, sich ganz in den Standpunkt eines andern zu versetzen, als wozu eine gewisse Passivität gehört. Daher ist der durch Tradition bedingte Teil eines Systems in der Regel die wertlosere Seite, gleichsam die Schale desselben.

3) Das originelle Element befafst dasjenige, was ein Philosoph unmittelbar aus der Betrachtung der äufsern und innern Natur geschöpft hat. Da diese in allen Zeiten und Ländern eine und mit sich einstimmig ist, so werden auch die Gedanken über sie sich nicht eigentlich und im Grunde widersprechen können, während nach der traditionellen Seite hin alle Philosophen von Widersprüchen gegen einander voll sind. Es wird sich zeigen, wie viel wir z. B. bei Platon, bei Jesus, bei Kant gewinnen, wenn wir die Tradition als Schale abzulösen wissen, um das originelle Element als Kern übrig zu behalten. Dieses ist dann weiter mit der Natur der Dinge, aus der es stammt, zu konfrontieren; d. h. wir werden die Gesichtspunkte aufzusuchen haben, von denen aus ein Philosoph die Natur betrachtete, um gerade zu seinen besonderen Gedanken zu gelangen. Diese Gesichtspunkte sind mannigfach, aber die Natur, auf welche sie sich beziehen, ist eine; und so kann es nicht fehlen, dafs alle originellen Gedanken aller Philosophen, von der traditionellen Hülle befreit, eine wundersame Einstimmigkeit zeigen, welche eine nicht geringe Gewähr für die Wahrheit ihrer Lehren ist.

Schon aus dem Gesagten erhellt, dafs wir weit davon entfernt sind, die Ansicht derjenigen zu teilen, welche der

Geschichte der Philosophie vor Kant oder auch vor Spinoza nur noch ein sogenanntes „historisches Interesse“ zugestehen. Diese Ansicht, welche viel dazu beigetragen hat, zu verhindern, daſs man aus der Geschichte der Philosophie den Gewinn zog, der in ihr liegt, beruht auf einer Verwechselung der empirischen Forschungsweise mit der philosophischen. In den empirischen Wissenschaften, welche es mit der Ermittelung von Thatsachen und ihres kausalen Zusammenhanges zu thun haben, kann die Arbeit des Vorgängers vom Nachfolgenden so sehr aufgesogen und assimiliert werden, daſs durch die letzte Form einer Wissenschaft alle vorhergehenden antiquiert werden und nur noch als Denkmäler überwundener Standpunkte dastehen. Ganz anders in der Philosophie. Denn diese ist nicht wie eine Pyramide, welche allmählich durch die im Laufe der Jahrhunderte zusammengetragenen und aufgeschichteten Bausteine zu stande gebracht worden ist oder erst noch werden soll *(rusticus exspectat dum defluat amnis)*, — vielmehr gleicht die philosophische Wahrheit einer Pyramide, welche so alt ist wie die Welt selbst, und die man schon von Anfang an voll und ganz, wenn auch erst aus der Ferne, in undeutlichen Umrissen und wie durch einen Nebel gewahrte, der man dann immer näher kam, die man im Verlaufe von den verschiedensten Seiten und immer deutlicher erblickte, bis wir schlieſslich an sie heran, ja wohl gar auf dieselbe hinauf gelangt sind, ohne daſs darum die Auffassungen derselben und ihrer Teile durch Frühere ihren Wert verloren hätten. Wohl ist die genauere Erkenntnis der Natur und ihrer Einzelheiten durch die Naturwissenschaften erst eine Errungenschaft der neuern Zeit, aber neun Zehntel der Natur, alle ihre groſsen Grundverhältnisse, der Raum und die Zeit, die Materie, die Naturkräfte, das menschliche Leben und die Abgründe unseres eigenen Innern lagen von je her offen da, ja sie wurden von den alten Philosophen, „die den Göttern noch näher wohnten“ (Plat. Phileb. p. 16 c), d. h. deren Blick noch nicht durch einen Wust von Traditionen getrübt war, oft reiner und deutlicher erfaſst als von den späteren. Wir werden daher vor allem unser Interesse der ersten Genesis der Ideen in der indischen, griechischen und christlichen

Philosophie bis zu ihren Höhepunkten in den Upanishad's, in Platon, im Neuen Testamente, und wiederum der neuen Grundlegung durch die kantische Philosophie zuwenden, wohingegen wir uns über andere Zeiträume in dem Maſse kurz fassen können, in welchem in ihnen das Operieren mit ererbten Traditionen überwiegt über das Schöpfen ursprünglicher Erkenntnisse aus der Natur selbst. Denn nur in diesen und ihrer Nachprüfung an der Natur der Dinge liegt der eigentlich fruchtbare und fördernde Teil unserer Aufgabe, und nur dann dürfen wir in der That hoffen, Philosophie auch aus der Geschichte der Philosophie zu lernen, wenn wir es uns zum Grundsatze machen, alle Gedanken bis zu dem Quellpunkte zu verfolgen, an dem sie aus der auch uns vorliegenden Natur der Dinge entsprungen sind; — und so wollen wir zum Werke schreiten, indem wir im übrigen uns vorher noch stärken durch einen Weidspruch aus dem Aristoteles (de coelo 1,10, p. 279 b 11): καὶ γὰρ δεῖ διαιτητὰς ἀλλ' οὐκ ἀντιδίκους εἶναι τοὺς μέλλοντας τἀληθὲς κρίνειν ἱκανῶς. Nicht Partei sondern Kampfrichter sollen wir sein; aber ein wahrer Kampfrichter ist nur der, welcher selber gekämpft hat.

DER ALLGEMEINEN GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

ERSTER TEIL:

DIE PHILOSOPHIE DER INDER.

Einleitung zur Philosophie der Inder.

I. Vorbemerkung über den Wert der indischen Philosophie.

„Gesetzt, es gäbe — was ja wohl möglich ist — auf einem der andern Planeten unseres Sonnensystems, vielleicht auf dem Mars oder der Venus, Menschen oder menschenartige Wesen, die es, wie wir, zu einer Kultur und, als höchster Blüte derselben, zu einer Philosophie gebracht hätten, und es würde uns die Möglichkeit gegeben (etwa, indem es gelänge, von dort ein Projektil bis in den Bereich der überwiegenden Erdanziehung zu schleudern), von dieser Philosophie Kenntnis zu nehmen, so würden wir ohne Zweifel den Erzeugnissen derselben ein grofses Interesse zuwenden. Mit Aufmerksamkeit würden wir sowohl Übereinstimmung als Verschiedenheit jener translunaren Weltanschauung mit der unsrigen prüfen. Jede Abweichung in den Ergebnissen würde zu einer Untersuchung darüber anregen, auf wessen Seite die Wahrheit sei, jede Zusammenstimmung würde uns daran erinnern, dafs es eine Gewähr für die Richtigkeit der Rechnung zu sein pflegt, wenn zwei Rechner unabhängig von einander zu demselben Facit gelangen, — wiewohl auch hierbei der kantische Gedanke von den natürlichen und unvermeidlichen «Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst» in Erwägung zu ziehen sein würde."

„Nicht ganz, aber doch annähernd werden die Hoffnungen, die wir an eine solche «vom Himmel gefallene» Philosophie

knüpfen würden, erfüllt durch dasjenige, was die Philosophie der Inder uns thatsächlich bietet. Denn während alles, was an philosophischen Gedanken diesseits des Hindukusch hervorgebracht worden ist, von Mose und Zoroaster, von Pythagoras und Xenophanes an durch Platonismus, Christentum und Kantianismus hindurch bis auf die Gegenwart herab in einem einzigen grofsen Zusammenhange steht, durch welchen unser Denken mehr, als wir es oft ahnen, abhängig ist von uralten Traditionen, Einseitigkeiten der Auffassung und Irrtümern, — so haben die Inder, indem sie von ihren Bruderstämmen schon in vorhistorischer Zeit abgetrennt wurden, gegen die ursprünglichen Bewohner aber des Industhales und der Gangesebene sich selbst auf das strengste absonderten, bis zu den Zeiten der vollen Ausgestaltung ihrer Weltanschauung — so weit bis jetzt zu erkennen — keinen Einflufs auf ihr Glauben und Denken irgendwoher empfangen, und als die Stürme der griechischen, skythischen und mohammedanischen Invasionen über Indien hereinbrachen, trafen sie, allem Anscheine nach, die indische Gedankenwelt schon in einer Erstarrung und schulmäfsigen Geschlossenheit an, in welcher sie dieselbe nicht mehr erheblich zu inquinieren vermochten, während vielmehr umgekehrt die fremden Eroberer zu dem geknechteten Indien vielfach in eine fast ebenso grofse geistige Abhängigkeit traten, wie das Römerreich zu dem eroberten Griechenland."

An diesen Worten aus der Einleitung zu unserer Übersetzung der Sûtra's des Vedânta (1887) mag es genug sein, um den Wert der indischen Philosophie für uns zu charakterisieren. Man würde vielleicht für naiv gehalten werden, wollte man unserm, in allen Stücken „so herrlich weit" fortgeschrittenen Zeitalter zumuten, von den alten Indern noch etwas zu lernen; aber einen Nutzen wird das allgemeinere Bekanntwerden der indischen Weltanschauung doch haben: diesen nämlich, uns zum Bewufstsein zu bringen, dafs wir mit unserm gesamten religiösen und philosophischen Denken in einer kolossalen Einseitigkeit stecken, und dafs es noch eine ganz andere Art, die Dinge anzufassen, geben kann, als die, welche Hegel als die allein mögliche und vernünftige konstruiert hat.

II. Land und Leute.

Indien hat (wie schon Sir William Jones bemerkt) im allgemeinen die Gestalt eines unregelmäſsigen Vierecks, dessen vier Winkel den vier Himmelsgegenden zugekehrt sind und im Norden durch den Gebirgsstock des Hindukusch, im Westen und Osten durch die Mündungen des Indus und Ganges, im Süden durch das Kap Komorin und die Insel Ceylon gebildet werden. Eine Diagonale, von der westlichen nach der östlichen Spitze gezogen, fällt nahezu zusammen mit dem Wendekreise des Krebses, d. h. mit der nördlichen Breite, bis zu welcher die Sonne im Sommer senkrecht zu stehen kommt. Indien ist also seinem nördlichen Teile nach ein subtropisches, dem gröſsern Teile nach ein tropisches Land. Es bietet den einzigen Fall, wo eine ursprüngliche Kultur im hohen Sinne des Wortes unter den Tropen sich entwickelt hat, und die Poesie der Inder spiegelt in allen Gattungen, in Epos, Lyrik und Drama, den eigentümlichen Zauber der Tropenwelt wider. Jene von der Mündung des Indus zu der des Ganges laufende Diagonale teilt das Viereck Indiens in zwei Dreiecke, in das nördliche, tiefliegende und fast vollkommen ebene Hindustan und in das südliche Dekhan, ein Hochplateau, welches nach Norden durch das Vindhyagebirge, nach den übrigen Seiten durch das im Südwesten steil abfallende, im Südosten sanft sich abdachende Treppengebirge der Ghaṭṭa's abgeschlossen wird und der brahmanischen Kultur erst zugänglicher wurde, nachdem dieselbe in Hindustan ihr Grundgepräge empfangen hatte. Aber auch Hindustan, das nördliche Dreieck, zerfällt in zwei von der Natur wohlgeschiedene Teile; fällt man nämlich vom Hindukusch als der Nordspitze ein Lot auf die Grundlinie des Dreiecks, so läuft dasselbe durch die ca. 300 Kilometer breite Wüste Marusthala, welche das Indusland im Westen von der Gangesebene im Osten abscheidet und nur im Norden, an den Abhängen des Himâlaya, einen bequemern Durchgang gestattet. So zerfällt Indien von Natur in drei Teile: 1) das Stromgebiet des Indus und seiner Zuflüsse, 2) die Gangesebene zwischen Himâlaya und Vindhya, und 3) das Plateau des Dekhan, welche, wie zu

zeigen sein wird, den drei Entwicklungsperioden der indischen Kultur entsprechen. Nach aufsen wird Indien abgeschlossen im Nordwesten durch das indisch-persische Grenzgebirge, im Nordosten durch den Himâlaya, welcher die höchsten Gipfel der Erde trägt, im Südwesten durch das persische und im Südosten durch das indische Meer; es ist also, wie mit Recht bemerkt worden ist, „eine eigene Welt“ (Lassen, Ind. Altertumskunde, I², S. 100), und wenn seine Abgeschlossenheit auch nicht so grofs war, um die Handelsverbindungen mit den benachbarten Völkern, wie sie von je her bestanden haben, erheblich zu erschweren, so genügte sie doch, um Indien, wenigstens für die Zeit seiner Entwicklung, vor der Invasion und Eroberung durch fremde Heere, vor der Überflutung und Ertränkung seiner Kultur durch ausländische Einflüsse zu schützen. Nach innen aber, gegen die Einwirkungen der eingebornen, in jedem Sinne tief unter den eingewanderten Indogermanen stehenden Urbevölkerung haben diese sich durch Mittel, die später zu besprechen sein werden, im wesentlichen zu wahren gewufst, und ein merklicher Einflufs von Seiten der Aboriginer, wie er öfter behauptet worden ist, scheint in keiner erheblichen Hinsicht stattgefunden zu haben.

Die in Indien einwandernden Indogermanen, oder, wie sie sich selbst nennen, die *Ârya*'s, d. h. „die zu den (der Stammesreligion) Treuen Gehörigen“, waren schon vor der Trennung von ihren europäischen Brüdern, wie die Vergleichung der Sprachen beweist, über die ersten Anfänge der Kultur hinaus. Die Gemeinsamkeit der Worte legt Zeugnis ab sowohl für ein wohlgeordnetes Familienwesen als auch für die schon vorhandenen Anfänge einer staatlichen Ordnung. Gemeinsam sind auch die Namen fast aller Haustiere, aber nur einer Kornfrucht (*yava*, ζέα), was auf eine sehr entwickelte Viehzucht und einen in den ersten Anfängen stehenden Ackerbau schliefsen läfst. Die notwendigsten Handwerke zur Verfertigung von Wohnung, Kleidung und Fahrzeugen (wie Wagen und Schiffen) waren in Übung; auch der Begriff der befestigten Ansiedlung (*pur*, πόλις) scheint in die Urzeit zu gehören. Namentlich aber zeigt die Sprachvergleichung, dafs die Götterverehrung schon weit über den überall als

ursprünglich vorauszusetzenden Dämonenkultus vorgeschritten war. Das allen indogermanischen Sprachen gemeinsame Wort für Gott (*deva*, *daeva*, θεός [?], *deus*, *tîvar*, *diewas*, *dia*) beweist, dafs schon von dem Urvolke die Götter als „die lichten, die himmlischen“ verehrt wurden, und die mit Recht so benannte grofse historische Gleichung: *Dyaus pitar* = Ζεὺς πατήρ = *Jupiter* legt Zeugnis dafür ab, dafs die Grundanschauung über das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht, wie bei den Semiten, die einer Knechtschaft, sondern einer Kindschaft war. Erst spät, und vielleicht unter indogermanischem Einflusse, gelangten die Semiten dazu, Gott als den Vater aufzufassen, erst spät auch entwickelte sich bei ihnen der Gedanke der Unsterblichkeit, während er den Indern wie den Iraniern von Anfang eigen und wahrscheinlich schon vor der Trennung von einander gemeinsam war, ja vielleicht bis in die indogermanische Urzeit zurückreicht. Wir werden in einem spätern Teile unserer Betrachtung diese verschiedenen Auffassungen über Gott und Seele daraus abzuleiten versuchen, dafs der Semit sich nur schwer und erst spät von dem natürlichen, angebornen Realismus loszumachen weifs, während der Indogermane von Anfang an eine Neigung zum Idealismus bekundet, in welchem, wie sich noch genauer ergeben wird, alle Philosophie wurzelt.

Wann die Einwanderung der Arier in Indien stattgefunden hat, läfst sich nicht bestimmen; sie mag wohl 3000 oder 4000 Jahre, wenn nicht mehr, vor unserer Zeitrechnung zurückliegen und erfolgte aller Wahrscheinlichkeit nach von Westen her durch das Thal des Kabulflusses. Von hier vollzog sich die Besetzung Indiens durch die Arier in drei zeitlich aufeinanderfolgenden Perioden, welche den drei oben besprochenen Teilen Indiens (Industhal, Gangesebene, Dekhan) entsprechen, indem die Entwicklung der arischen Kultur 1) ursprünglich auf das Pendschâb des Indus beschränkt war, sodann 2) das Thal des Ganges bis zu dessen Mündung in langsamem Vorrücken eroberte, und endlich 3) in allmählichem Fortschritte das südliche Plateau umspann und civilisierend in dasselbe eindrang. Ein deutliches historisches Bewufstsein dieses Fortschreitens ist nicht vorhanden, doch nimmt man nicht

mit Unrecht an, dafs von den beiden grofsen Nationalepen das *Mahâbhâratam* eine Rückerinnerung an die Schiebungen und Kämpfe der Arier untereinander infolge der Eroberung des Gangesthales, das *Râmâyaṇam* eine symbolische Individualisierung der nach Süden durch das Dekhan und bis nach Ceylon hin vordringenden brahmanischen Kultur ist. Jedenfalls aber handelt es sich dabei nicht um einmalige Ereignisse, sondern um jahrhundertelange Prozesse; Data lassen sich hier, wie zumeist in Indien, nicht angeben, und es geschieht nur, um dem Vorstellungsvermögen einigen Anhalt zu geben, wenn wir ganz ungefähr und als mögliche Grenzpunkte der genannten drei Perioden die Jahre 1000 und 500 a. C. hinstellen. In der indischen Litteratur mögen die drei Perioden der Hymnenzeit, der Brâhmaṇazeit und der Sanskritzeit diesen drei Entwicklungsperioden im ganzen und grofsen parallel laufen und entsprechen.

III. Perioden der indischen Philosophie.

Eine eigentliche Geschichtsschreibung wie in Griechenland und Rom giebt es in Indien nicht, und die Historiker gewöhnlichen Schlages (wie sie denn auch einem Platon nicht verzeihen können, dafs er kein Demosthenes wurde) zucken mitleidig die Achsel darüber, dafs ein so hochbegabtes Volk es nicht bis zu einem dauerhaften Staatsorganismus, nicht zu einer öffentlichen Beredsamkeit, ja nicht einmal bis zu einer Aufzeichnung seiner Geschichte gebracht habe. Sie sollten lieber zu begreifen suchen, dafs die Inder zu hoch standen, um, nach der Weise der Aegypter u. a., an Königslisten sich zu ergötzen, d. h., in der Sprache des Platon ausgedrückt, Schatten zu zählen; dafs der indische Genius (äufserlich betrachtet sehr zu seinem Schaden) es verschmähte, die zeitlichen Dinge und ihre Ordnung sehr ernst zu nehmen, weil er mit der ganzen Energie seiner durch die Milde des Klimas von gemeiner Sorge entbundenen Kräfte das Ewige suchte und dieses in einer überreichen poetischen und religiös-philosophischen Litteratur zum Ausdrucke gebracht hat. Fehlt es dieser Litteratur auch an äufsern chronologischen Daten, so ist doch eine gewisse innere Chronologie vorhanden, vermöge

deren es mit der Zeit gelingen wird, allem Einzelnen seine richtige Stelle in der Entwicklung des Ganzen anzuweisen. Denn wir haben in Indien nicht wie in Griechenland eine durch das Mittelalter unterbrochene, sondern eine von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart kontinuierliche Überlieferung, und so etwas wie die Fragmente der griechischen Litteratur giebt es in Indien nicht. Dafür aber sind hier oft nicht mehr die ursprünglichen Geistesschöpfungen, sondern nur die verkürzte Zusammenfassung derselben zum Gebrauche der Schulen vorhanden, und die geistige Arbeit vieler Generationen, deren es bedurfte, um zu den Sûtra's des *Pâṇini* oder zur *Sâṅkhyakârikâ* zu gelangen, läfst sich nur aus diesen mutmafsend abschätzen. Zum Glücke werden von diesem Schicksale, durch die Nachfolger verdrängt zu werden, am meisten nur die Schulwissenschaften, am wenigsten die religiösen, durch kanonisches Ansehen geschützten Werke betroffen, sodafs wir im ganzen und grofsen in Indien eine ununterbrochene Entwicklung vor uns haben, welche von den ältesten Hymnen des Ṛigveda bis auf die modernsten Erzeugnisse der Sanskritlitteratur, d. h. etwa von 1900 a. C. bis 1900 p. C. reicht, wenn auch diese Produktion keineswegs eine stetige gewesen ist und neben Zeiten der Flut auch lange Perioden der Ebbe aufzuweisen hat. Namentlich fallen beim Überblicken des Ganzen zwei Einschnitte ins Auge, welche sich durch eine so grofse, nachfolgende Veränderung der Sprache, der Denkungsweise und der Interessen kennzeichnen, dafs wir in ihnen Stagnationen der litterarischen Produktion vielleicht für Jahrhunderte zu erkennen und nach den Gründen derselben zu fragen alle Ursache haben. Der erste Einschnitt liegt zwischen den Hymnen und Brâhmaṇa's, der zweite zwischen den Brâhmaṇa's und Sûtra's, mit denen die Sanskritlitteratur im engern Sinne anhebt.

Zunächst ist allbekannt und viel bemerkt die Lücke zwischen den Hymnen des Ṛigveda und der Abfassung der ältesten Brâhmaṇa's, eine Lücke, welche durch die, teilweise wenigstens dieser Zwischenzeit zuzuweisenden, Hymnen des Atharvaveda notdürftig überbrückt wird. Schon die Verschiedenheit der Sprache, mehr aber noch das abergläubische

Ansehen, welches die Hymnen in den Brâhmaṇa's geniefsen, weist darauf hin, dafs zwischen beiden eine Zeit der Verdunkelung liegt, die mehrere Jahrhunderte gedauert haben mag; und nehmen wir hinzu, dafs der Horizont, der in den Hymnen fast durchaus auf das Flufsthal des Indus beschränkt ist, in den Brâhmaṇa's sich über die Ebene des Ganges und die umliegenden Länder erweitert hat, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs zwischen beiden die Einwanderung in das Gangesthal liegen mufs nebst der Einrichtung in den neuen Verhältnissen und Wohnsitzen, und dafs der indische Geist, als er sich endlich auf seine Vergangenheit besann, dieser so entfremdet worden war, dafs er in den Brâhmaṇa's einen neuen Anfang machen mufste.

Ein zweiter, nicht weniger merklicher Einschnitt liegt zwischen den Brâhmaṇa's und der Sanskritzeit, die mit den vedischen Sûtra's beginnt, welche zwar noch zum Veda gerechnet werden, nicht aber, wie die Mantra's (Hymnen und Sprüche) und Brâhmaṇa's, für inspiriert gelten und der Sprache nach von ihren unmittelbaren Vorgängern, den Brâhmaṇa's, vielleicht weiter abstehen als von allen Produkten der Sanskritperiode durch das folgende Jahrtausend und weiter hin.* Auch hier ist ein jäher Abbruch; die Produktion der Brâhmaṇazeit geriet in den Upanishad's mitten in der schönsten Blüte ins Stocken, als erst wenige Schulen für ihr theosophisches Denken und Empfinden einen mehr als rudimentären Ausdruck gefunden hatten. Die Sûtra's aber fangen neu an; die Brâhmaṇa's in aller ihrer Prolixität erscheinen als inspiriert und unantastbar, man sucht sich diesem massenhaften Stoffe gegenüber durch indexartige Zusammenstellung des Wesent-

* „Diese Schriften werden, als Sûtram des *Baudhâyana*, Sûtram des *Âpastamba*, nach dem Namen eines Menschen benannt. Man kann aber nicht annehmen, dafs es sich dabei, wie in dem Falle der Benennung [der Brâhmaṇa's] nach den *Kâṭhaka*'s u. s. w., blofs um ein Verkündigen [der göttlichen Offenbarung durch Menschenmund] handle. Denn jene [Sûtra-Verfasser] wurden bei der Ausarbeitung ihrer Werke von manchen Zeitgenossen beobachtet. Und dies ist durch ununterbrochene Tradition bis auf die Gegenwart überliefert worden. Sie sind daher, so gut wie die Werke des *Kâlidâsa* u. s. w., blofses Menschenwerk.“ (*Mâdhava* zum *Nyâyamâlâvistara* zu Jaim. 1, 3, 11—14, ed. Çivadatta, p. 34.)

lichen zu orientieren, kurz man fühlt sich abermals als Epigone, und ein Zwischenraum mehrerer Jahrhunderte ist unumgänglich anzunehmen. Aber was kann den indischen Geist vermocht haben, zum zweitenmal seiner eigenen Vergangenheit sich zu entfremden? Äufsere Störungen von dem erforderlichen Umfange sind nicht nachweisbar, denn der Alexanderzug und das aus seinen Wirren schliefslich sich erhebende, vom Indus bis zum Ganges, vom Himâlaya bis zum Vindhya reichende Reich der *Maurya* brachte zunächst nur eine vorübergehende und äufserliche Veränderung, die als solche dem Fleifse der Brahmanenschulen keine Schädigung brachte. Aber wenn wir uns erinnern, dafs der erste dieser Mauryakönige, *Candragupta* (315—291), ein Çûdra gescholten wird, und dafs sein Enkel *Açoka* (259—222) den Buddhismus, bei aller Toleranz gegen Andersgläubige, zur Staatsreligion seines Weltreiches von Kaçmîra bis zur Godâvarî, von Gujerat bis Orissa machte, so wird begreiflich, dafs die frischeren und kräftigeren Geister jener Zeit sich von der untergehenden Sonne des Brahmanismus ab zur aufgehenden des Buddhismus wandten, und als einige Jahrhunderte später der Buddhismus seine Anziehungskraft verlor, als man sich den verlassenen Opferfeuern, den vielleicht damals erst, zur Zeit des Abfalles, von den wenigen Treugebliebenen, um sie zu retten, aufgezeichneten Texten der Hymnen und Brâhmaṇa's wieder zuwandte, da wurden Inhaltsübersichten über ihre weitschichtigen Materialien Bedürfnis (*Sûtra*'s), da sprach man die Sprache der Brâhmaṇa's nicht mehr und mufste sie dem *Prâkṛit* der herrschenden Sprache gegenüber als „Kunstsprache", als *Saṃskṛitam* künstlich wieder auffrischen, woran sich dann *Mahâbhâratam* und *Manu*, sowie weiterhin *Kâlidâsa* und die ganze Litteratur der indischen Renaissance anschlofs.

Sonach unterscheiden wir, wie für die gesamte indische Litteratur so auch für den philosophischen Teil derselben, drei Perioden:

I. Hymnenzeit, das erste Aufblühen philosophischer Gedanken im Fünfstromlande befassend.

II. Brâhmaṇazeit: Die Fortentwicklung dieser Gedanken bis zu den die Schlufssteine der Brâhmaṇaperiode bildenden Upanishad's.

III. Sanskritzeit: Die Fortbildung der Upanishad-Gedanken zu den orthodoxen und heterodoxen Systemen, zu welchen auch der Buddhismus gerechnet wird.

IV. Die philosophische Litteratur der Inder.

Die indische Philosophie tritt unserer ererbten abendländischen Kultur als Ganzes so fremd gegenüber, dafs es rätlich erscheint, zur ersten Einführung, wenn nicht in den Geist, so doch in den äufsern Bestand derselben, sich der Leitung eines geeigneten Eingebornen anzuvertrauen. Als solcher erscheint *Madhusûdana*, mit dem Beinamen *Sarasvatî*, ein orthodoxer Brahmane aus der Schule des Çañkara, nach 1300 p. C. und vielleicht nicht lange vor 1653 lebend, aus welchem Jahre die Handschrift des kleinen Werkes stammt, das wir hier übersetzen wollen. Dasselbe (von Colebrooke vielfach benutzt, von Weber, Ind. Studien I, herausgegeben und mit trefflicher Paraphrase des Inhalts versehen) führt den Titel *Prasthâna-bheda* „Die Mannigfaltigkeit der Methoden", nämlich der Methoden oder Wege, um zum „Ziele des Menschen" *(purusha-artha)* zu gelangen, als welches fast allen Systemen der indischen Philosophie die Erlösung von Saṃsâra, d. h. vom Kreislaufe der Seelenwanderung, vorschwebt.

Episodisch:

Der Prasthâna-bheda des Madhusûdana-Sarasvatî.

Verehrung dem erlauchten Ganeça!

Einleitung.

Da alle Lehrsysteme schliefslich auf Gott *(bhagavant)* als höchstes Ziel, sei es unmittelbar oder mittelbar, hinleiten, so wollen wir hier die Mannigfaltigkeit ihrer Wege zu diesem Ziele in der Kürze darlegen.

Es sind also:

I. die vier Veda's: *Ṛigveda*, *Yajurveda*, *Sâmaveda* und *Atharvaveda*;

II. die sechs Vedâṅga's (Veda-Glieder), nämlich: *Çikshâ* (Lautlehre), *Kalpa* (Ritual), *Vyâkaraṇam* (Grammatik), *Niruktam* (Wortbedeutung), *Chandas* (Metrik) und *Jyotisham* (astronomische Kalenderkunde);

III. die vier Upâṅga's (Nebenglieder), nämlich: die *Purâṇa*'s (Erzählungen aus der Vorzeit), der *Nyâya* (Logik), die *Mîmâṅsâ* (vedische Dogmatik) und die *Dharmaçâstra*'s (Rechtsbücher), wobei die *Upapurâṇa*'s unter den Purâṇa's einbegriffen werden, ebenso das *Vaiçeshika*-System unter dem Nyâya, das *Vedânta*-System unter der Mîmâṅsâ und endlich *Mahâbhâratam* und *Râmâyaṇam*, die *Sâṅkhya*'s und *Pâtañjala*'s (Anhänger des Patañjali), die *Pâçupata*'s (Çivaiten), *Vaishṇava*'s (Vishṇuiten) und andere unter dem Dharmaçâstram, sodafs alles in allem vierzehn Wissenschaften sich ergeben. Daher heifst es (Yâjñavalkya I, 3):

„Die *Veda*'s, durch *Purâṇa*'s und den *Nyâya*,
„Durch die *Mîmâṅsâ* und die *Dharmaçâstra*'s,
„Vervollständigt, sowie auch durch die *Aṅga*'s,
„Das sind die vierzehn Fundstätten zumal
„Der Wissenschaften und der Rechtsgebräuche."

Rechnet man hierzu noch

IV. die vier Upaveda's (Nebenvedas), nämlich: *Âyurveda* (Gesundheitslehre), *Dhanurveda* (Waffenkunde), *Gândharvaveda* (Musiklehre) und *Arthaçâstram* (praktische Unterweisung),

so kommen im ganzen achtzehn Wissenschaften heraus. Was die sämtlichen Denker von positiver Richtung *(âstika)* betrifft, so giebt es keine andern als die genannten Methoden der Lehrsysteme, indem alle übrigen als Specialwissenschaften unter ihnen enthalten sind.

Anmerkung.

Man könnte einwenden, dafs es doch noch weitere Lehrmethoden der Denker von negativer Richtung *(nâstika)* gebe, welche unter den genannten nicht einbegriffen sind und daher besonders aufzuzählen wären. So giebt es zunächst vier Richtungen der Buddhisten, nämlich:

I. die Mâdhyamika's (das Centrum), welche den vollständigen Nihilismus *(çûnya-vâda)* vertreten;

II. die **Yogâcâra's** (Hingebung und Nachfolge übend), welche nur den momentanen Vorstellungen Realität zugestehen [dogmatischer Idealismus];

III. die **Sautrântika's** (sich an die Sûtra's haltend), welche die Realität momentaner Aufsendinge, doch nur sofern sie aus der Beschaffenheit der Vorstellungen erschliefsbar sind, annehmen [problematischer Idealismus];

IV. die **Vaibhâshika's** (an den Kommentar sich haltend), welche die Realität wahrnehmbarer, individueller (l. *svalakshaṇa*), momentaner Aufsendinge lehren [Realismus].

Zu diesen vier Schulen der Buddhisten kommen als eine weitere negative Richtung

V. die **Cârvâka's** mit ihrer Behauptung, dafs der Leib das Selbst sei [Materialisten],

und als eine zweite Richtung

VI. die **Digambara's** (*Jaina*'s), welche lehren, dafs die Seele den Leib überdaure und dabei den Umfang des Leibes behalte.

Es giebt somit, alles zusammengenommen, sechs Arten der **Denker von negativer Richtung**; warum also werden nicht auch diese besprochen? — Auf diese Einwendung antworten wir: wohl giebt es diese, aber da dieselben aufserhalb der Veden stehen [und da *extra Vedos nulla salus*], so können sie, ebenso wie die Methoden der Barbaren * u. s. w., auch nicht einmal mittelbar zur Erreichung des Zieles des Menschen beitragen und sind daher gänzlich *(eva)* aufser Betracht zu lassen. Hier nämlich haben wir nur die Mannigfaltigkeit der, sei es unmittelbar oder mittelbar, zur Erreichung des Zieles des Menschen beitragenden und somit den Veda unterstützenden Methoden aufgezeigt; daher zu einem Zweifel an der Vollzähligkeit unserer Aufstellung keine Veranlassung ist. Nunmehr wollen wir, zur Belehrung der Einfältigen, in der Kürze aufzeigen, wie die Mannigfaltigkeit in der Art dieser Methoden in der [unbeschadet der Einheit des Endzweckes *(artha)* möglichen] Mannigfaltigkeit der Absichten *(prayojana)* ihren Grund hat.

---

* Diese ebenso kurze wie entschiedene Abfertigung alles Ausländischen mag denen, welche immer noch von einer Beeinflufsung der indischen Gedanken durch die griechische Philosophie oder das Christentum träumen, beweisen, wie wenig diese für den orthodoxen Brahmanen bis in die späte Zeit hinein **auch nur existieren**.

I. Die Veda's.

Das über die Pflicht und über das Brahman belehrende, übermenschliche Richtschnur-Wort ist der Veda. Derselbe besteht aus *Mantra*'s (Gebeten) und *Brâhmaṇa*'s (auf das Gebet Bezüglichem).

1. Die Mantra's.

Die Mantra's offenbaren die Gottheit als Objekt dessen, der zu einem Vollbringer der Verehrung geworden ist *(anushṭhâna-kâraka-bhûta-dravya-devatâ-prakâçakâḥ).* Dieselben sind dreifach, nämlich *Ṛic* (Hymnus), *Yajus* (Opferspruch) und *Sâman* (Gesang).

1) Die Ṛic's fangen an mit *Agnim île purohitam* („Den Priester Agni preise ich", Ṛigveda 1, 1, 1) und sind kenntlich an den in ihnen aus Versteilen zusammengefügten Metren, wie die Gâyatrî u. s. w.

2) Die Sâman's sind dieselben und unterscheiden sich nur darin, dafs sie gesungen werden.

3) Die Yajus' sind in beiden Stücken von ihnen verschieden [weder metrisch, noch gesungen]. Zu den Yajus' gehören auch die *Nigada* (Anrede) genannten Mantra's, welche eine Aufforderung enthalten, wie: *Agnîd! agnin vihara!* („Feueranzünder! teile die Feuer auseinander!"). So viel von den Mantra's.

2. Die Brâhmaṇa's.

Auch das Brâhmaṇam ist dreifach, sofern es teils *Vidhi* (Vorschrift), teils *Arthavâda* (Inhaltserklärung), teils *keins von beiden* ist.

A. Der **Vidhi** wird von den Bhâṭṭa's erklärt als „ein Bewirken durch Worte", von den Prâbhâkara's als „eine Beauftragung", von den Târkika's und allen übrigen als „das Verwendetwerden als Mittel zum Opfer". — Auch der Vidhi (die Vorschrift) ist wieder vierfach und zerfällt in die Vorschrift des Geschehens, der Berechtigung, der Verwendung und der Ausführung. 1) Eine Vorschrift des Geschehens ist eine solche, welche nur die Beschaffenheit des Werkes angiebt, z. B. wenn es heifst: „Der [Opferkuchen] für den Agni wird in acht Schalen dargebracht" (Çatap. 5, 5, 1, 1 K.). 2) Eine Vorschrift der Berechtigung ist die, welche in betreff der mit dem Befehl der Ausführung vorkommenden Handlung, wie Opfer u. s. w., die Verknüpfung mit ihrem Lohne anzeigt, z. B. „bei Neumond und Vollmond soll opfern, wer nach dem Himmel begehrt". 3) Eine Vorschrift der Verwendung ist eine Vorschrift, welche eine Verknüpfung mit Nebenbestimmungen enthält, z. B. „er lasse mit Reiskörnern opfern", oder „er

opfert den Brennhölzern". 4) Eine Vorschrift der Ausführung endlich bezieht sich auf die Einheit der Ausführung der Haupthandlung mitsamt den Nebenbestimmungen und besteht in einer Zusammenfassung der drei vorher erwähnten Vorschriften. Sie wird von einigen für schriftmäſsig [in den Brâhmaṇa's vorkommend], von andern für ritualmäſsig [nur in den Kalpasûtra's vorkommend] erklärt. — Auch das [von der Vorschrift geforderte] Werk *(karman)* ist seiner Natur nach zweifach, Begleitwerk *(guṇakarman)* oder Zweckwerk *(arthakarman)*. a. Das Begleitwerk ist etwas Gebotenes, was die Opferhandlung, die Ausführung oder den Ausführenden betrifft. Dasselbe ist vierfach, sofern es ein Entstehen, Erlangen, Umwandeln oder Weihen ist. 1) Wenn es z. B. heiſst: „im Frühling soll der Brahmane die Feuer anlegen" — „er behaut den Opferpfosten" u. s. w., so handelt es sich hierbei für die mit einer besondern Weihe versehenen Feuer oder Opferpfosten um ein durch das Anlegen oder Behauen bedingtes Entstehen. 2) Heiſst es hingegen: „die heilige Lektion ist zu studieren" — „er melkt die Milch aus der Kuh" u. s. w., so handelt es sich hierbei nur um ein Erlangen der schon vorhandenen Lektion oder Milch durch das Studieren, Melken u. s. w. 3) Wenn es hinwiederum heiſst: „er keltert den Soma" — „er drischt die Reiskörner aus" — „er zerläſst die Butter", so ist dies ein an dem Soma u. s. w. durch Keltern, Dreschen und Zerlassen bewirktes Umwandeln. 4) Heiſst es endlich z. B.: „er besprengt die Reiskörner" — „die Gattin beschaut das Opfer" u. s. w., so ist dies ein an den Substanzen, wie Reiskörner u. s. w., durch Besprengen oder Beschauen u. s. w. sich vollziehendes Weihen. Alle vier Arten der Begleitwerke sind natürlich immer nur die Nebenhandlung betreffend [*âṅgam*, nicht *aṅgam* aufzulösen]. Ebenso ist auch b. das Zweckwerk etwas Gebotenes, was die Opferhandlung oder den Ausführenden betrifft. Dasselbe ist zweifach: Nebenwerk *(aṅgam)* oder Hauptwerk *(pradhânam)*. Nebenwerk ist, was um eines andern willen geschieht, Hauptwerk, was nicht um eines andern willen geschieht. Auch das Nebenwerk ist wieder zweifach, beispringend helfend oder nur von ferne helfend; ersteres, sofern es das Wesen der Haupthandlung fördert, letzteres, sofern es auf den Lohn einen Einfluſs hat. — Eine Vorschrift, die in dieser Weise von allen Nebenhandlungen begleitet ist, heiſst eine Normalform *(prakṛiti)*, ist sie hingegen nur von vereinzelten Nebenhandlungen begleitet, so heiſst sie eine Abform *(vikṛiti)*; von beiden verschieden ist die [einfache] Löffelspende. In dieser Weise [trichotomisch, als Teil,

Gegenteil und von beiden Verschiedenes] kann man sich auch das Übrige zurechtlegen. Damit ist der Vidhi-Teil charakterisiert.

B. Der **Arthavâda** ist eine Rede, welche als Empfehlung, als Abmahnung oder auf eine von beiden verschiedene *(anyatara)* Weise dem Vidhi als Ergänzung (l. *çesha*) dient. Derselbe ist dreifach als *Guṇavâda* (Umdeutung), *Anuvâda* (Wiederholung) und *Bhûtârthavâda* (Mitteilung). 1) Der Guṇavâda sagt etwas aus, was mit andern Erkenntnisnormen [z. B. der Wahrnehmung] in Widerspruch steht, z. B. wenn es heifst: „der Opferpfosten ist die Sonne“. 2) Der Anuvâda sagt etwas aus, was durch andere Erkenntnisnormen schon bekannt ist, z. B. wenn es heifst: „Heilmittel ist das Feuer für die Kälte“ (Vâj. Saṃh. 23,10). 3) Der Bhûtârthavâda sagt etwas aus, was weder mit andern Erkenntnisnormen in Widerspruch steht noch auch durch sie schon bekannt ist, z. B. wenn es heifst: „er zückte gegen Vṛitra den Donnerkeil“ (Taitt. Saṃh. 6,5,1,1).

Darum heifst es:

„Ein *Guṇavâda* ist bei Widerspruch;
„Ein *Anuvâda*, wo etwas schon feststeht;
„Wo beides fehlt, ist ein *Bhûtârthavâda;*
„So wird der *Arthavâda* dreigeteilt.“

Während alle drei Arten des Arthavâda darin übereinstimmen, eine Anempfehlung des Vidhi zu bezwecken, so kommt überdies dem Bhûtârthavâda noch Autorität in der von ihm mitgeteilten Sache zu, nach dem Grundsatze, der gelten mufs, wo es sich um die Götter handelt. Denn seine Autorität besteht darin, dafs er Unbekanntes, aber auch Unwidersprochenes mitteilt. Dieses nun ist beim Guṇavâda, der Widersprochenes betrifft, und beim Anuvâda, der schon Bekanntes mitteilt, nicht der Fall. Und in betreff von Begebenheiten, die ihrem Inhalte nach jenen [Offenbarungs-] Zweck nicht verfolgen, bleibt die natürliche Erkenntnisautorität [der Wahrnehmung u. s. w.] dabei unangetastet. — Damit ist der Arthavâda-Teil charakterisiert.

C. Von beiden, Vidhi und Arthavâda, verschieden sind endlich die Texte des **Vedânta**. Zum Vidhi gehört der Vedânta nicht, weil er zwar auch, wie dieser, Unbekanntes kundmacht, nicht aber, wie er, ein Vollbringen befiehlt. [Er ist aber auch nicht, wie der Arthavâda, eine Ergänzung des Vidhi; denn] da er an sich selbst in dem das Ziel des Menschen bildenden, aus höchster Wonne und Erkenntnis bestehenden Brahman, welches

sein Inhalt ist, auch, wie die sechs Kennzeichen des Anfangs, Schlusses u. s. w. der Stellen beweisen, seinen Endzweck hat, so ist er an sich selbst Autorität, ja, er macht alle Vidhi's, sofern durch sie Reinheit des Herzens bewirkt wird, zu Ergänzungen seiner selbst, ist aber nicht [wie der Arthavâda] Ergänzung eines andern. Somit sind die Vedântatexte von beiden verschieden, und wenn sie zuweilen, nur weil auch sie Unbekanntes kundmachen, als Vidhi bezeichnet, oder mitunter, weil sie ein von dem Vidhi verschiedenes Richtschnurwort enthalten, ein Bhûtârthavâda genannt werden, so thut das der Sache keinen Eintrag.

Hiermit ist das Brâhmaṇam nach seinen drei Arten [als *Vidhi*, *Arthavâda* und *Vedânta*] charakterisiert.

Schlufsbemerkungen über den Veda.

Der in dieser Weise aus einem Werkteile *(Mantra, Vidhi, Arthavâda)* und einem Brahmanteile *(Vedânta)* bestehende Veda ist die Ursache des Guten, Nützlichen, Angenehmen und der Erlösung.

Weiter wird derselbe, nach dem dreifachen Gebrauche, den er bei Ausführung der Opfer findet, eingeteilt in *Ṛigveda*, *Yajurveda* und *Sâmaveda*.

1) Der Ṛigveda (Veda der Verse) wird gebraucht beim Dienste des *Hotar* (der die Götter zu Anfang des Opfers anruft).

2) Der Yajurveda (Veda der Opfersprüche) wird gebraucht beim Dienste des *Adhvaryu* (der die Opferhandlung ausführt).

3) Der Sâmaveda (Veda der Lieder) wird gebraucht beim Dienste des *Udgâtar* (der das Opfer mit seinem Gesange begleitet). In allen dreien ist auch enthalten, was für den Dienst des *Brahmán* (des beaufsichtigenden Priesters) und des *Yajamâna* (des Veranstalters des Opfers) erforderlich ist. Was endlich

4) den Atharvaveda betrifft, so wird derselbe beim Opfer überhaupt nicht gebraucht, sondern giebt nur Belehrung über die Werke, welche dienlich sind, Unheil abzuwehren, das Gedeihen zu befördern und jemandem Unheil anzuthun; ist also von völlig verschiedener Art.

Noch ist zu bemerken, dafs für jeden Veda, infolge der Verschiedenheit der Darlegung seines Inhaltes, sich verschiedene *Çâkhâ*'s (Schulen, eigentlich: Zweige) gebildet haben. Wenn nun auch hierdurch bei dem Werkteile eine Verschiedenheit der Behandlung des Stoffes durch die verschiedenen *Çâkhâ*'s des Veda

stattfindet, so bilden sie doch, was den Brahmanteil betrifft, eine Einheit.

Somit erklärt sich die Verschiedenheit der vier Veda's aus der Verschiedenheit ihrer Bestimmung. — Nunmehr von der Verschiedenheit der *Añga*'s.

II. Die Vedâñga's.

1. Die Çikshâ.

Zweck der *Çikshâ* (Lautlehre) ist, über die specielle Aussprache der Buchstaben, sowohl der nach Hochton, Tonlosigkeit und Tiefton, nach Kürze, Länge und Doppellänge verschiedenen Vokale als auch der Konsonanten Belehrung zu erteilen, da ohne diese die Mantra's ihren Zweck nicht erfüllen können. Denn es heifst (*Çikshâ*, v. 52. Ind. Stud. IV, p. 367):

„Ein Spruch, der falsch an Ton ist oder Laut,
„Ist nutzlos und besagt nicht, was er soll;
„Er trifft als Rede-Donnerkeil den Opfrer,
„Wie *indraçatru*, weil er falsch betont war."

[Tvashṭar wollte einen *Indraçatrú* (Indrabezwinger) schaffen und schuf durch ein Versehen der Accentuation einen *Índraçatru* (Indrabezwungenen).] Eine für alle Veden gemeinsame Çikshâ, anfangend mit den Worten: „Nun will die Çikshâ ich verkünden" und aus fünf Teilen [heute nur noch in der Yajus-Recension aus 35, in der Ṛig-Recension aus 60 Çloka's] bestehend, ist von *Pâṇini* veröffentlicht worden. Eine ebensolche, jedoch je nach den Vedaschulen verschiedene ist unter dem Namen *Prâtiçâkhyam* von andern Weisen ans Licht gebracht worden.

2. Das Vyâkaraṇam.

Indem man ebenso weiter die Rektion der vedischen Worte ins Auge fafst, giebt ihre Flexion u. s. w. Veranlassung zur Grammatik *(vyâkaraṇam)*. Diese, anfangend mit den Worten: *Vṛiddhir âd aic* („Ablaute sind *â ai au*", Pâṇ. 1,1,1) und aus acht Lektionen bestehend, ist durch die Gnade des Maheçvara (Çiva) ebenfalls von dem erhabenen Pâṇini veröffentlicht worden. Weiter wurde eine Glosse *(vârttikam)* zu den Sûtra's des Pâṇini von dem weisen Kâtyâyana verfafst. Endlich wurde über diese Glosse der grofse Kommentar *(mahâbhâshyam)* von dem erhabenen Weisen Patañjali geschaffen. Dieses ist die Grammatik der drei Weisen,

welche ein Vedâñgam ist und auch als „die von Maheçvara (Çiva) herstammende" bezeichnet wird. Hingegen sind die Grammatiken von *Kumâra* und andern keine Vedâñga's, sondern haben nur den Zweck, den profanen Sprachgebrauch kennen zu lehren; so steht es damit.

3. Das Niruktam.

Nachdem in dieser Weise durch Lautlehre und Grammatik die Aussprache der Buchstaben und die Rektion der Wörter erkannt worden, so entsteht weiter das Bedürfnis, die Bedeutung der in den vedischen Mantra's vorkommenden Wörter zu verstehen, und zu diesem Zweck ist von dem verehrungswürdigen Yâska das mit den Worten: „Die Zusammenstellung ist vollbracht; selbige ist zu erklären" anfangende und aus dreizehn Lektionen bestehende Niruktam verfaſst worden. In diesem werden die vier Arten der Wörter, Nomen, Verbum, Partikel und Präposition, betrachtet und dabei die Bedeutung der in den vedischen Mantra's enthaltenen Begriffe klargelegt. Da nämlich die Mantra's nur wirksam sind, sofern sie die Sache, die man ausüben soll, klar machen, da aber die Erkenntnis des Sinnes der Sätze von der Erkenntnis der Begriffe abhängig ist, so wird, um die in den Mantra's vorkommenden Begriffe zu erkennen, das Niruktam unumgänglich erfordert, denn ohne dasselbe ist eine Ausübung nicht möglich, da bei schwer verständlichen Worten wie: „*sṛiṇyeva jarbharî turpharîtû*" (Ṛigv. 10, 106,6) auf andere Weise eine Erkenntnis des Sinnes nicht zu bewerkstelligen ist. So sind denn auch die Nighaṇṭu's, welche die synonymen Worte für die Begriffe der vedischen Gegenstände und Gottheiten enthalten, im Niruktam mitbefaſst, und das in ihm enthaltene, Nighaṇṭu genannte und aus fünf Lektionen bestehende Werk ist ebenfalls von dem verehrungswürdigen Yâska verfaſst.

4. Das Chandas.

Da ebenso ferner die Vers-Mantra's durch specielle, nach Versgliedern verbundene Metra von einander verschieden sind, da über deren Unkenntnis die Schrift ihre Miſsbilligung ausdrückt, und da die Vorschrift über bestimmte Obliegenheiten in bestimmten Metren begründet ist, so entsteht weiter ein Bedürfnis nach Kenntnis der Metra *(chandas)*, und um diese mitzuteilen, ist die mit den Worten: *dhi-çri-strî m* („Geist-Glück-Frau ist ein Molossus") anfangende und aus acht Lektionen bestehende „Erläuterung der Metra" [*chando-vivṛiti*, fraglich, ob Titel] von dem verehrungswürdigen Piñgala verfaſst worden. Hierbei werden in den ersten

drei, mit dem Worte *alaukikam* („[so weit] das nichtweltliche") endigenden Lektionen die sieben Metra: *gâyatrî* (8 + 8 + 8 Silben), *ushṇiḥ* (8 + 8 + 12), *anushṭubh* (8 + 8 + 8 + 8), *bṛihatî* (8 + 8 + 12 + 8), *pañkti* (8 + 8 + 8 + 8 + 8), *trishṭubh* (11 + 11 + 11 + 11) und *jagatî* (12 + 12 + 12 + 12) nebst ihren Unterarten dargestellt. In den übrigen fünf Lektionen werden, anfangend mit den Worten: *atha laukikam* („nunmehr das weltliche"), bei dieser Gelegenheit auch die weltlichen, in den *Purâṇa*'s, *Itihâsa*'s u. s. w. zur Verwendung kommenden Metra betrachtet, wie ja auch in der Grammatik die weltlichen Worte mit in Betracht gezogen werden.

5. Das Jyotisham.

Ebenso ist weiter zur Erkenntnis der Zeiten des Vollmonds u.s.w., wie sie einen Teil der vedischen Werke bildet, das *Jyotisham* (Sternkunde, Kalenderkunde) von dem verehrungswürdigen Âditya (dem Sonnengotte) sowie von Garga u. a. hervorgebracht worden und von vielerlei Art.

6. Der Kalpa.

Zur Erkenntnis der speciellen Reihenfolge der vedischen Kultushandlungen, indem man auch die Bestimmungen anderer Vedaschulen mit hereinzieht, dienen die Kalpa-sûtra's (rituellen Sutra's); dieselben sind, entsprechend den drei Arten ihrer Verwendung, dreifach:

1) die Gebräuche beim Hotar-Dienste lehren die Sûtra's des *Âçvalâyana*, *Çâñkhâyana* u. a.;

2) die Gebräuche beim Adhvaryu-Dienste die des *Baudhâyana*, *Âpastamba*, *Kâtyâyana* u. s. w.;

3) die Gebräuche beim Udgâtar-Dienste die des *Lâṭyâyana*, *Drâhyâyaṇa* u. a.

Damit ist die Verschiedenheit des Zweckes der sechs *Añga*'s charakterisiert. Jetzt wird die der vier *Upâñga*'s darzulegen sein.

III. Die Upâñga's.

1. Die Purâṇa's.

Die von dem verehrungswürdigen Bâdarâyaṇa verfaſsten *Purâṇa*'s (Erzählungen aus der Vorzeit) belehren über Schöpfung, Wiederschöpfung, Stammbäume der Götter, Manuperioden und Geschichte der Geschlechter. Es sind ihrer achtzehn, nämlich:

1. *Brahma-purâṇam*
2. *Padma-purâṇam*
3. *Vishṇu-purâṇam*
4. *Çiva-purâṇam*
5. *Bhâgavata-purâṇam*
6. *Nâradîya-purâṇam*
7. *Mârkâṇḍeya-purâṇam*
8. *Agni-purâṇam*
9. *Bhavishya-purâṇam*
10. *Brahmavaivarta-purâṇam*
11. *Liñga-purâṇam*
12. *Varâha-purâṇam*
13. *Skanda-purâṇam*
14. *Vâmana-purâṇam*
15. *Kûrma-purâṇam*
16. *Matsya-purâṇam*
17. *Garuḍa-purâṇam*
18. *Brahmâṇḍa-purâṇam.*

Weiter giebt es noch mancherlei *Upapurâṇa*'s, wie zu ersehen ist aus den Versen:

„Zuerst, der Vedakenner Gröſste! kommt
„Das von *Sanatkumâra* dargelegte,
„Zu zweit das, welches *Nârasiñham* heiſst;
„Das *Nândam* drittens, viertens *Çivadharmam*,
„Fünftens *Daurvâsam*, sechstens *Nâradiyam*;
„Zusiebent *Kâpilam*, zuacht *Mânavam*,
„Sodann folgt das von *Uçanas* verfaſste;
„Weiter *Brahmâṇḍam*, hierauf *Vâruṇam*,
„Dann das *Kâlîpurâṇam* des Vasishṭha,
„Von ihm das *Laiñgam* auch, dem Çiva heilig;
„Das *Sâmbam* dann und *Sauram*, wunderbar;
„Dann das *Pârâçaram* und das *Mârîcam*,
„Und endlich noch das *Bhârgavam* genannte,
„Das aller Satzung Inhalt ganz enthält."

2. Der Nyâya.

Der *Nyâya* (Logik) ist die Denklehre, wie sie in fünf Lektionen von Gotama verfaſst ist. Ihr Zweck ist, durch Benennung, Definition und Prüfung eine Erkenntnis des Wesens der sechzehn Kategorien (Grundbegriffe, *padârtha*'s) zu gewinnen, welche sind:

1. *pramâṇam* Beweis,
2. *prameyam* zu Beweisendes,
3. *saṃçaya* Zweifel,
4. *prayojanam* Motiv,
5. *dṛishṭânta* Erfahrungssatz (Beispiel),
6. *siddhânta* erwiesener Satz,
7. *avayava* Syllogismus,
8. *tarka* Apagoge,
9. *nirṇaya* Entscheidung,
10. *vâda* Unterredung,
11. *jalpa* Redestreit,
12. *vitaṇḍâ* Chicane,
13. *hetvâbhâsa* Scheingrund,
14. *chala* Verdrehung,
15. *jâti* Albernheit,
16. *nigrahasthânam* Abbruchsgrund.

Weiter ist da noch das aus zehn Lektionen bestehende, von Kaṇâda begründete *Vaiçeshika*-Lehrbuch. Sein Zweck ist, die sechs Kategorien

1. *dravyam* Substanz,
2. *guṇa* Eigenschaft,
3. *karman* Thätigkeit,
4. *sâmânyam* Gemeinsamkeit,
5. *viçesha* Unterschied,
6. *samavâya* Inhärenz,

zu denen noch 7. *abhâva* Negation kommt,

nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit zu entwickeln. Auch dieses System wird mit dem Worte Nyâya bezeichnet.

3. Die Mîmâṅsâ.

Auch die *Mîmâṅsâ* ist zweifach, nämlich A. Karma-mîmâṅsâ (Werkforschung) und B. Çârîraka-mîmâṅsâ (Seelenforschung, auch *brahma-mîmâṅsâ*, *uttara-mîmâṅsâ*, *vedânta* genannt).

A. Karma-mîmâṅsâ.

Die Karma-mîmâṅsâ besteht aus zwölf Lektionen, fängt an mit den Worten: „Nunmehr daher die Pflichtforschung“, endigt mit den Worten: „und weil sie dieselben bei der Opfergabe er-

erwähnt“ und ist von dem verehrungswürdigen Jaimini hervorgebracht worden. Folgendes ist der Inhalt der zwölf Lektionen:

1. Erkenntnisgrund der Pflicht.
2. Verschiedenheit und Einheit der Pflicht.
3. Neben- und Haupthandlungen.
4. Verschiedene Bethätigung je nach dem Zwecke der Opferhandlung und dem Zwecke des Menschen.
5. Reihenfolge des von der Schrift gebotenen Recitierens u. s. w.
6. Bestimmung der Berechtigung.
7. Erweiterung der Gebote, im allgemeinen.
8. Erweiterung im besondern.
9. Modifikationen.
10. Restriktionen.
11. Einwirken auf mehrere zugleich [wie einer Lampe, die mehreren leuchtet].
12. Gelegentliche Nebenwirkungen [wie einer Lampe, die auch auf die Strafse leuchtet].

Ferner ist verfafst von Jaimini auch das aus vier Lektionen bestehende *Saṅkarshaṇa-Kâṇḍam;* dieses, welches auch unter dem Namen *Devatâ-Kâṇḍam* bekannt ist, gehört, weil es die Verehrung als Werk behandelt, mit zur Karma-mîmâṅsâ.

B. Vedânta.

Die aus vier Lektionen bestehende Çârîraka-mîmâṅsâ, wie sie beginnt mit den Worten: „nunmehr daher die Brahmanforschung“ und endigt mit den Worten: „keine Wiederkehr nach der Schrift“, hat als Zweck, die Einheit des Brahman und der Seele vor Augen zu stellen, sowie die Regeln aufzuzeigen, welche die Betrachtung [jener Einheit] mittels Anhörens des Schriftwortes u. s. w. [lies *âdya*] lehren, und ist verfafst von dem verehrungswürdigen Bâdarâyaṇa.

I. Hierbei wird die Übereinstimmung (*samanvaya),* mit welcher alle Vedântatexte unmittelbar oder mittelbar auf das innerliche, unteilbare, zweitlose Brahman abzwecken, in der ersten Lektion nachgewiesen. 1) Im ersten Viertel derselben werden diejenigen Stellen besprochen, in welchen deutliche Merkmale des Brahman vorkommen. 2) Im zweiten Viertel hingegen diejenigen, welche undeutliche Merkmale des Brahman enthalten und sich auf das Brahman als Gegenstand der Verehrung beziehen. 3) Im dritten Viertel solche, welche gleichfalls undeutliche Merkmale des Brahman

enthalten, jedoch zumeist sich auf Brahman als Gegenstand der Erkenntnis beziehen. 4) Nachdem in dieser Weise die Untersuchung der Textstellen durch die drei ersten Viertel zum Abschlusse gebracht ist, so werden hingegen im vierten Viertel gewisse Schriftworte, bei denen es zweifelhaft sein kann, ob sie sich nicht auf das *Pradhânam* (die Urmaterie der Sâñkhya's) beziehen, z. B. das von dem *avyaktam*, von der *ajâ* u. s. w., in Erwägung gezogen.

II. Nachdem in dieser Weise die Übereinstimmung der Vedântatexte in betreff des zweitlosen Brahman erwiesen worden, so wird weiter, in Erwartung eines Einspruches auf Grund der Argumente, wie sie von der in Ansehen stehenden Smṛiti (Tradition), Reflexion u. s. w. vorgebracht werden, die Beseitigung dieses Einspruches unternommen und somit in der zweiten Lektion die Unwidersprechlichkeit *(avirodha)* dargelegt. 1) Hierbei wird im ersten Viertel der Einspruch gegen die Übereinstimmung des Vedânta widerlegt, welcher aus den Smṛiti's des Sâñkhyam, des Yoga, der Kaṇâda-Schüler u. s. w., sowie aus den von den Sâñkhya's u. s. w. vorgebrachten Reflexionen herrührt. 2) Im zweiten Viertel wird die Verfehltheit der Lehrsätze der Sâñkhya's u. s. w. dargelegt, sodafs diese Betrachtung aus zweien, einerseits der Befestigung der eigenen, anderseits der Bestreitung der fremden Lehre dienenden Teilen besteht. 3) Im dritten Viertel wird der gegenseitige Widerspruch der Schriftstellen in betreff der Schöpfung u. s. w. der Elemente im ersten Teile gehoben, im zweiten Teile hingegen der in betreff der individuellen Seele. 4) Im vierten Viertel wird der Widerspruch der auf die Sinnesorgane bezüglichen Schriftstellen gehoben.

III. In der dritten Lektion folgt die Erörterung der Mittel *(sâdhanam)*. 1) Hierbei wird im ersten Viertel durch Betrachtung des Hingehens der Seele in die andere Welt und ihres Wiederkommens die Entsagung [als Mittel, der Seelenwanderung zu entgehen] in Betracht gezogen. 2) Im zweiten Viertel wird in der ersten Hälfte der Begriff des „Du" (der Seele) und in der zweiten Hälfte der Begriff des „Das" (des Brahman) ins reine gebracht [wie sie in der Formel *tat tvam asi* „Das bist Du", Chând. 6, 8, 7, identisch gesetzt werden]. 3) Im dritten Viertel wird in betreff des attributlosen Brahman eine Zusammenfassung der in den verschiedenen Vedaschulen vorkommenden, soweit nicht tautologischen, Aussprüche vorgenommen, und bei dieser Gelegenheit wird erörtert, inwieweit in betreff der attributhaften sowohl als attributlosen

Lehren die in verschiedenen Vedaschulen vorkommenden Attribute zusammenzufassen oder nicht zusammenzufassen sind. 4) Im vierten Viertel werden die Mittel der Erkenntnis des Brahman, und zwar sowohl die aufsenseitigen (unwesentlichen) Mittel, wie Lebensstadien, Opfer u. s. w., als auch die innenseitigen (wesentlichen) Mittel, wie Beruhigung, Bezähmung, Überdenkung u. s. w., in Betracht gezogen.

IV. In der vierten Lektion erfolgt die Darlegung der besonderen Frucht *(phalam)* der attributhaften und der attributlosen Wissenschaft. 1) Im ersten Viertel wird ausgeführt, wie, nachdem durch wiederholtes Anhören der Schrift u. s. w. das attributlose Brahman vor Augen gestellt worden, für den noch Lebenden schon die durch Nichtanhaftung der bösen und guten Werke gekennzeichnete Erlösung-bei-Lebzeiten eintritt. 2) Im zweiten Viertel wird die Art, wie die Seele des Sterbenden auszieht, überdacht. 3) Im dritten Viertel wird der weitere Weg des das attributhafte Brahman Wissenden nach dem Tode auseinandergesetzt. 4) Im vierten Viertel wird in der ersten Hälfte gezeigt, wie der das attributlose Brahman Wissende die körperlose [erst mit dem Tode eintretende] Absolutheit erlangt, während die zweite Hälfte zeigt, wie der das attributhafte Brahman Wissende in der Brahmanwelt seine bleibende Stätte findet.

Dieses Lehrbuch ist unter allen das hauptsächlichste; alle andern Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung. Darum sollen es hochachten die nach Erlösung verlangen; und zwar in der Auffassung, wie sie von des erlauchten Çaṅkara verehrungswürdigen Füfsen dargelegt worden ist. — So viel über die Geheimlehre [den Vedânta].

4. Die Dharmaçâstra's.

Es folgen dann weiter die *Dharmaçâstra*'s (Lehrbücher über Sitte und Recht), welche von *Manu*, *Yâjñavalkya*, *Vishṇu*, *Yama*, *Aṅgiras*, *Vasishṭha*, *Daksha*, *Saṃvarta*, *Çâtâtapa*, *Parâçara*, *Gautama*, *Çaṅkha*, *Likhita*, *Hârîta*, *Âpastamba*, *Uçanas*, *Vyâsa*, *Kâtyâyana*, *Bṛihaspati*, *Devala*, *Nârada*, *Paiṭhînasi* und andern verfafst sind und die speciellen Pflichten der Kasten und Lebensstadien [obwohl sie schon im Veda vorkommen] noch für sich besonders darlegen.

Ebenso gehören das Mahâbhâratam des *Vyâsa* und das Râmâyaṇam des *Vâlmîki* eigentlich zu den Dharmaçâstra's, sind aber auch unter ihrem besondern Namen als Itihâsa's (epische Gedichte) bekannt.

Auch das Sâñkhya-System und andere gehören eigentlich unter die Dharmaçâstra's, sollen jedoch hier unter eigenem Namen aufgeführt werden, daher ihre Stellung zum Ganzen noch besonders für sich anzugeben sein wird.

Weiter folgen, den vier Veda's der Reihe nach entsprechend, die vier *Upaveda*'s [nämlich: „Der Upaveda des Ṛigveda ist der *Âyurveda*, der des Yajurveda der *Dhanurveda*, der des Sâmaveda der *Gândharvaveda*, der des Atharvaveda das *Çilpaçâstram*, so hat es der erhabene *Kâtyâyana* gelehrt", Caraṇavyûha § 38, Ind. Stud. III, 280].

IV. Die Upaveda's.

1. Der Âyurveda.

Der Âyurveda (Gesundheitslehre) enthält acht Hauptstücke, nämlich [die Übersetzung mutmaſslich]:

1. *sûtram* Hodegetik
2. *çarîram* Anatomie
3. *aindriyam* Physiologie
4. *cikitsâ* Therapeutik
5. *nidânam* Diagnose
6. *vimânam* Receptierkunst (?)
7. *vikalpa* Toxikologie (?)
8. *siddhi* magische Einwirkung.

Der Âyurveda ist von Brahman, Prajâpati, den Açvin's, Dhanvantari, Indra, Bharadvâja, Âtreya, Agniveça und andern gelehrt und von Caraka zusammengefaſst worden. Über denselben Gegenstand wurde von Suçruta eine andere Methodenlehre, bestehend aus fünf Hauptstücken [1. *sûtrasthânam* Hodegetik, 2. *nidânasthânam* Diagnose, 3. *çarîrasthânam* Anatomie, 4. *cikitsita-sthânam* Therapeutik, 5. *kalpasthânam* Toxikologie; nebst 6. *uttaratantram*: a. *çâlâkya-tantram* Auge, Ohr, Nase, Kopf, b. *çârîra-adhyâya* Kinder- und Frauenkrankheiten, c. *kâyacikitsâ* innere Krankheiten, d. *bhûtavidyâ* Psychiatrik, e. Hygienik u. a.], verfaſst. Ebenso von Vâgbhaṭa und andern auf mancherlei Weise, doch so, daſs sie dieselbe Disciplin enthalten.

Zum Âyurveda gehört ferner auch das *kâmaçâstram* (Lehrbuch über den Geschlechtsgenuſs). Auch hierüber wird dem Suçruta ein *Vâjîkaraṇam* (Über Aphrodisiaka) genanntes kâmaçâstram

zugeschrieben. Ein anderes kâmaçâstram, bestehend aus fünf Lektionen, rührt von Vâtsyâyana her. Sein eigentlicher Endzweck aber ist, Enthaltsamkeit vom Sinnengenusse zu lehren, da derselbe, auch wenn in der vom Lehrbuche illustrierten Weise betrieben, doch als Endergebnis blofs Schmerz hat.

Der Zweck des Systemes der Heilkunde ist Erkenntnis der Krankheiten und ihrer Ursachen, der Heilungen und ihrer Mittel.

2. Der Dhanurveda.

Weiter folgt der Dhanurveda (Bogenkunde, Kriegswissenschaft) in vier Teilen, von Viçvâmitra verfafst. Der erste Teil ist der *Weiheteil*, der zweite der *Inbegriffteil*, der dritte der *Übungsteil*, der vierte der *Anwendungsteil.* 1) Der erste Teil enthält den Begriff des Bogens (der Waffe) und die Bestimmung des zu seiner Führung Berechtigten. Hierbei wird das Wort *dhanus*, welches ursprünglich den Bogen bedeutet, von allen dem Bogen verwandten Waffen gebraucht. Diese sind von vier Arten: solche zum Werfen, nicht zum Werfen, zum Werfen und Nichtwerfen, zum Werfen mittels einer Maschine. Zum Werfen dienen Wurfscheiben u. s. w.; nicht zum Werfen Schwerter u. s. w.; zum Werfen und Nichtwerfen die Lanzen in ihren verschiedenen Arten u. s. w.; zum Werfen mittels einer Maschine Pfeile u. s. w. Die losgelassene Waffe heifst *astram* (Fernwaffe), die nichtlosgelassene *çastram* (Nahwaffe); letztere ist wieder von mancherlei Art, je nachdem sie dem Brahman, Vishṇu, Çiva, Prajâpati, Agni u. s. w. geweiht ist. Diejenigen nun, welche die Berechtigung haben, diese so mit Schutzgottheiten versehenen und durch Zaubersprüche geweihten viererlei Waffen zu führen, also die Söhne der *Kshatriya*'s nebst ihrem Gefolge, zerfallen in vier Klassen, je nachdem sie zu Fufs, zu Wagen, zu Elefant oder zu Pferde sind. Endlich wird noch alles, was die Weihe, die Salbung, die Auspicien und [sonstigen] Vorzeichen betrifft, im ersten Teile überliefert. 2) Im zweiten Teile wird über alle Arten der Waffen und den, der sie gebrauchen lehrt, unter vorhergehender Definition eine Art Inbegriff gegeben. 3) Die wiederholte Einübung in den mannigfachen, unter Anleitung des Meisters erlernten Waffen sowie die Bewirkung ihrer Zauberübung dadurch, dafs man sie mit Sprüchen bespricht und Gottheiten weiht, wird im dritten Teile behandelt. 4) Endlich wird im vierten Teile davon gehandelt, wie die durch Verehrung der Gottheiten, durch Übung u. s. w. wirkungskräftig gewordenen Waffenarten in rechter Weise zu gebrauchen sind.

Dafs die Kshatriya's die ihnen obliegende Pflicht üben, zu kämpfen, die Bösen zu bestrafen, die Unterthanen vor Dieben u. s. w. zu schützen, das ist der Zweck des Dhanurveda; und diesem dient das von Brahman, Prajâpati u. s. w. überkommene und von Viçvâmitra aufgestellte Lehrbuch ihrer Pflichten.

3. Der Gândharvaveda.

Der Gândharvaveda ferner ist von dem verehrungswürdigen Bharata verfafst. Er zerfällt in die Lehre vom Gesange, vom Instrumentenspiele und vom Tanze und hat einen mannigfachen Inhalt. Die Götter [der Sinnesorgane] zu befriedigen und dadurch die Fähigkeit zu einer unentwegten Meditation zu gewinnen, das ist der eigentliche Zweck des Gândharvaveda.

4. Das Arthaçâstram.

Auch das Arthaçâstram (Lehrbuch für praktische Zwecke) ist vielfach; als Lehrbuch der Lebensklugheit, Lehrbuch der Pferdebehandlung, Lehrbuch der Künste und Handwerke, Lehrbuch der Kochkunst und Lehrbuch der vierundsechzig Künste ist es von mancherlei Weisen in seiner Gesamtheit hervorgebracht; und diese Gesamtheit gliedert sich je nach den besondern, auf weltliche Dinge bezüglichen Zwecken.

Anhang.

Das sind die achtzehn Disciplinen, wie sie unter dem Worte *trayî* (die Dreiheit der Veden) befafst werden, wenn anders nicht eine Unzulänglichkeit [der Veden für sämtliche Zwecke des Menschen] eintreten soll [was *a priori* unmöglich ist].

So gehört denn auch zu ihnen das Lehrbuch der Sâñkhya's, wie es von dem verehrungswürdigen Kapila verfafst ist. Dasselbe fängt an mit den Worten: „Nunmehr das absolute Aufhören der dreifachen Schmerzen als das absolute Endziel des Menschen“ und besteht aus sechs Lektionen. In der ersten Lektion werden die Gegenstände der Forschung in Betracht gezogen; in der zweiten Lektion die Produkte der Grundursache; in der dritten Lektion die Lossagung von den Sinnendingen; in der vierten Lektion folgt die Erzählung von Beispielen solcher, welche, wie *Piñgalâ* (4,11), der Seeadler (*kurara* 4,5) und andere, sich losgesagt haben; in der fünften Lektion die Beseitigung gegnerischer Einwürfe; in der sechsten Lektion ein Résumé des ganzen Inhalts. Der Zweck der Sâñkhyalehre ist die Erkenntnis der Verschiedenheit der Natur und der Seele.

Ferner gehört hierher das Lehrbuch des Yoga, wie es von dem verehrungswürdigen Patañjali verfaſst ist. Dasselbe fängt an mit den Worten: „Nunmehr die Anweisung zur Hingebung *(yoga)*“ und besteht aus vier Teilen. 1) Im ersten Teile wird die in der Hemmung der Gedankengeschäftigkeit bestehende Versenkung *(samâdhi)* nebst Übung und Entsagung als ihren Mitteln dargestellt. 2) Der zweite Teil handelt von den acht Stufen, durch welche auch ein zerstreuter Geist zur Versenkung gelangen kann, nämlich: Enthaltung, Bezähmung, Körperhaltung, Coercierung des Atems, Restriktion, Fixierung, Absorption und Versenkung. 3) Der dritte Teil schildert die Machtentfaltungen des Yoga; 4) der vierte Teil seine Absolutheit. — Der Zweck des Yoga ist, durch Unterdrückung entgegenstehender Vorstellungen die hingebende Meditation zu bewirken.

Ebenso ist weiter die von *Paçupati* (dem Herrn der Geschöpfe, Çiva) erdachte Lehre der Pâçupata's zum Zwecke, durch den Herrn der Geschöpfe das Geschöpf von seinen Fesseln zu erlösen, und anfangend mit den Worten: „Nunmehr daher wollen wir die Weise der Hingebung des Pâçupata erklären“ in fünf Lektionen abgefaſst worden. Hierbei kommen durch alle fünf Lektionen zur Darstellung: 1) als Wirkung: die individuelle Seele, „das Geschöpf“ *(paçu)*; 2) als Ursache: „der Herr“ *(pati)*, das heiſst Gott; 3) als die Hingebung an den Herrn der Geschöpfe: das Versenken der Gedanken; 4) als die Weise dieser Hingebung: sich an den drei Spendezeiten des Tages mit Asche zu waschen u. s. w. 5) Der Zweck ist die „Schmerz-Ende“ benannte Erlösung. Das sind die fünf Hauptbegriffe: Wirkung, Ursache, Hingebung, Weise und Schmerz-Ende, wie sie benannt werden.

Weiter ist da das vishṇuitische, von Nârada und andern verfaſste Pañcarâtram. In diesem werden *Vâsudeva*, *Saṃkarshaṇa*, *Pradyumna* und *Aniruddha* als die vier Grundbegriffe besprochen. Der verehrungswürdige *Vâsudeva* ist die Ursache von allem, der höchste Gott; aus ihm entspringt die *Saṃkarshaṇa* genannte individuelle Seele; aus dieser *Pradyumna*, das heiſst das Manas; aus diesem *Aniruddha*, das heiſst der Ahaṃkâra. Alle diese aber sind nur Teile des verehrungswürdigen Vâsudeva und daher von ihm ungetrennt; daher derjenige, welcher den verehrungswürdigen Vâsudeva durch sein Verhalten in Gedanken, Worten und Werken zufriedenstellt, ein die Aufgabe erfüllt Habender ist, wie es zu Anfang der Darstellung heiſst.

Nachwort.

Damit wäre denn die Mannigfaltigkeit der Methoden dargelegt. Fassen wir alles zusammen, so giebt es eigentlich nur drei verschiedene Wege:

1) *ârambha-vâda*, Behauptung einer Aggregation [eines Anfangs durch mechanische Verbindung],
2) *pariṇâma-vâda*, Behauptung einer qualitativen Umwandlung,
3) *vivarta-vâda* Behauptung einer subjektiven Täuschung [wörtlich: einer Entstellung].

1) Die erste Theorie behauptet, dafs die vierfachen, nämlich erdartigen, wasserartigen, feuerartigen und luftartigen Atome im Fortschritte der Verbindung zu Doppelatomen u. s. w. die im Brahman-Ei [dessen Schalen Himmel und Erde sind, also im Universum] sich vollendende Welt hervorbringen. Hiernach ist die Wirkung [d. h. die Welt] also zuerst nichtseiend und entsteht erst durch die Thätigkeit eines Wirkenden. Dieses ist die Ansicht der Târkika's *(Nyâya, Vaiçeshikam)* und der Mîmâṅsaka's (?).

2) Die zweite Theorie behauptet, dafs die aus den drei Bestimmtheiten, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*, bestehende Urmaterie selbst durch *Mahad*, *Ahañkâra* u. s. w. hindurch sich zu der Gestalt der Welt umwandelt. Hiernach ist die Weltwirkung schon vor ihrem Entstehen ein in subtiler Form Seiendes und wird durch die Thätigkeit der Weltursache nur offenbar gemacht (lies: *abhivyajyate*). Dieses ist die Ansicht der Sâñkhya's und der dem Yoga (der Hingebung) huldigenden Pâtañjala's und Pâçupata's, während die Vaishṇava's die Welt für eine [gleichfalls nur qualitative] Umwandlung des Brahman erklären.

3) Die dritte Theorie lehrt, dafs das durch sich selbst leuchtende, höchster Wonne volle, zweitlose Brahman infolge der ihm einwohnenden Zauberkraft *(mâyâ)* nur irrtümlich sich in Gestalt der Welt darstellt. Dies ist die Ansicht der Brahmavâdin's (der Vedânta-Lehrer).

Eigentlich laufen die Ansichten aller der Weisen, welche diese Methoden geschaffen haben, auf die Lehre des *Vivarta* (der subjektiven Täuschung) hinaus* und bezwecken somit am letzten Ende,

* Diese, uns ganz aus der Seele gesprochenen Worte des wackern Madhusûdana würden, in unserer Sprache ausgedrückt, besagen, dafs alle Philosophen sich der Lehre dunkel bewufst gewesen sind, welche Kant zu wissenschaftlicher Evidenz erhob, dafs die Welt nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist.

den zweitlosen höchsten Gott kennen zu lehren. Denn diese Weisen können doch nicht geirrt haben, da sie ja allwissend waren. Aber sie erkannten, dafs solche, welche den Sinnendingen zugeneigt sind, nicht mit einem Male zur Erkenntnis des Endzieles des Menschen gebracht werden können, und um sie daher wenigstens vor der negativen Richtung zu bewahren, stellten sie ihre mannigfachen Lehrmethoden auf. Aber die Menschen haben diese ihre Endabsicht nicht erkannt, halten, auch wo jene etwas dem Veda Widersprechendes lehren, dieses für ihre Endabsicht, und indem sie eine solche Meinung als ernstgemeint annehmen, finden sie ihre Befriedigung auf diesen mancherlei Abwegen. Als Ganzes genommen aber ist sie [die Vedalehre mit ihren Dependenzien] tadellos.

Ende
des Prasthânabheda des Madhusûdana-Sarasvatî.

V. Der Veda und seine Teile.

Für die beiden ersten der drei Perioden, in die wir oben (S. 43) die indische Geschichte eingeteilt haben, d. h. für die Hymnenzeit und die Brâhmaṇazeit, bildet die einzige Quelle, aus der wir unsere Kenntnis des Kulturlebens der Inder und somit auch ihrer Philosophie zu schöpfen haben, der Veda, unter dem wir nicht ein einzelnes Buch, wie den Koran, auch nicht eine irgend einmal veranstaltete Sammlung von Büchern, wie die Bibel, sondern die noch nie zu einer Sammlung vereinigt gewesene Gesamtheit derjenigen Schriften zu verstehen haben, welchen der orthodoxe Inder übermenschlichen Ursprung und göttliche Autorität zuschreibt, und die er demgemäfs als die Richtschnur für sein Denken wie für sein Handeln betrachtet. Die Litteratur der Inder ist also in der ältern Zeit, etwa bis 500 a. C., ausschliefslich eine heilige, aus welcher sich erst in der folgenden Periode, die wir die Sanskritzeit nannten, eine profane Litteratur entwickelt. Diese Erscheinung, welche, in etwas veränderter Weise, bei den Chinesen, Iraniern und Hebräern wiederkehrt, ist eine leicht verständliche; sie beruht darauf, dafs in den ältesten Zeiten eines Volkes der Priesterstand im alleinigen Besitze aller höhern Bildung (daher z. B. auch der Medizin

und Astronomie) zu sein pflegt, dafs somit die Pfleger der Religion auch die einzigen Pfleger der Litteratur waren. Erst in einer spätern Zeit dringen mit dem zunehmenden Wohlstande materielle Unabhängigkeit und geistige Bildung in weitere Kreise ein, und es kommt zu einer zweiten, profanen Periode der Litteratur. So bei den Indern und Chinesen; und so würde sich vermutlich auch bei den Hebräern an die kanonische Litteratur eine (schon in den jüngern Schriften des Kanons ihrem Aufkeimen nach sehr wohl merkliche) weltliche Litteratur angeschlossen haben, wäre nicht ihrem nationalen Leben vor der Zeit ein jähes Ende bereitet worden.

Bei dieser Lage der Sache werden wir für Indien vor allem andern die Frage aufzuwerfen und in der Kürze zu beantworten haben: was ist eigentlich jenes merkwürdige und vielbesprochene Denkmal ältester indischer Kultur, was ist der Veda? Zur Beantwortung wollen wir unsere, als Einleitung in „das System des Vedânta“ S. 5 fg. gegebene Darstellung im wesentlichen hier herübernehmen.

Der grofse, noch nicht völlig zu übersehende Schriftenkomplex, welcher den Namen Veda, d. h. „das (theologische, in der ältesten Zeit alles befassende) Wissen“ führt, und dessen Umfang den der Bibel wohl mehr als sechsmal übertreffen mag, gliedert sich zunächst in vier Abteilungen:

I. *Ṛigveda*, der Veda der Verse.
II. *Sâmaveda*, der Veda der Lieder.
III. *Yajurveda*, der Veda der Opfersprüche.
IV. *Atharvaveda*, der Veda des Atharvan.

Bei jedem dieser vier Veden haben wir drei, nach Inhalt, Darstellungsform und Zeitalter verschiedene Schriftgattungen zu unterscheiden:

A. die *Saṃhitâ*, Sammlung,
B. das *Brâhmaṇam*, rituelle Erklärung,
C. das *Sûtram*, Leitfaden.

Endlich sind die meisten dieser zwölf Abteilungen, je nach den Schulen, denen sie zum Studium dienten, in verschiedenen, mehr oder weniger abweichenden Redaktionen vorhanden, welche man gewöhnlich als die *Çâkhâ*'s, d. h. als „die Zweige“ des Vedabaumes, bezeichnet.

Zum Verständnisse dieser komplizierten Verhältnisse wird es förderlich sein, fürs erste die Gestalt zu betrachten, in welcher der Veda gegenwärtig vorliegt, indem wir dabei noch absehen von dem mehr als tausendjährigen Entwicklungsprozesse, durch welchen er zu dieser Gestalt erwachsen ist.

Zunächst nun sind die vier Veden in der Form, wie sie uns entgegentreten, nichts anderes als die Manuale der brahmanischen Priester *(ṛitvij)*, welche diesen das zum Opferkultus erforderliche Material an Hymnen und Sprüchen an die Hand geben, sowie den rechten Gebrauch desselben lehren sollen. Zu einer vollständigen Opferhandlung nämlich gehören vier, ihrem Studiengange und Amte nach verschiedene Hauptpriester:

I. Der Hotar (Rufer), welcher die Verse *(ṛic)* der Hymnen recitiert, um dadurch die Götter zum Genusse des Soma oder sonstigen Opfers einzuladen:

II. der Udgâtar (Sänger), der die Bereitung und Darbringung des Soma mit seinem Gesange *(sâman)* begleitet;

III. der Adhvaryu (ausübender Priester), welcher die heilige Handlung vollzieht, während er die entsprechenden Verse und Opfersprüche *(yajus)* hermurmelt;

IV. der Brahmán (Oberpriester), dem die Beaufsichtigung und Leitung des Ganzen obliegt.

Das kanonische Buch für den Hotar ist der *Ṛigveda* (wiewohl die *Ṛigveda-saṃhitâ* schon von Haus aus eine weiter greifende, nicht bloſs rituelle, sondern litterarische Bedeutung hat), das für den Udgâtar der *Sâmaveda,* das für den Adhvaryu der *Yajurveda*, während hingegen der Atharvaveda mit dem *Brahmán,* der alle drei Veden kennen muſs, eigentlich nichts zu thun hat und sich nur zum Scheine in Beziehung zu demselben setzt, um seiner Erhebung zur Dignität eines vierten Veda, die ihm lange Zeit verweigert wurde, Vorschub zu leisten (so schon *Gopatha-brâhmaṇam* 1,2,24). Praktische Verwendung findet derselbe a. um Feinde und Widersacher durch Zaubersprüche zu schädigen, b. um fremden Zauber von sich abzuwehren, c. um das eigene Gedeihen zu befördern, und zwar einerseits im Privatleben und beim häuslichen Kultus

(Geburt, Hochzeit, Totenbestattung, Krankheiten, Erntesegen, Viehbesprechungen u. s. w.), anderseits bei gewissen Staatsaktionen (Königsweihe, Schlachtsegen, Verwünschung der Feinde u. s. w.); in letzterer Hinsicht ist er der Veda der Kshatriya-Kaste, wie die drei andern Veden die der Brahmanen sind, und mag in einem ähnlichen Verhältnisse zum *Purohita* (Hauskaplan des Fürsten) gestanden haben, wie jene zu den *Ṛitvij*'s (Opferpriestern).

Jeder der genannten Priester bedarf bei seinen Verrichtungen zweierlei: eine Sammlung von Gebetsformeln *(mantra)* und eine Anweisung zur richtigen liturgischen und rituellen Verwendung derselben *(brâhmaṇam)*. Beide finden wir, mit Ausnahme des schwarzen Yajurveda, mehr oder weniger streng von einander gesondert und in zwei verschiedene Abteilungen (*Saṃhitâ* und *Brâhmaṇam*) verwiesen.

A. Die **Saṃhitâ** jedes Veda ist, wie der Name besagt, eine „Sammlung" der ihm zugehörigen Mantra's, welche entweder Verse *(ṛic)* oder Gesänge *(sâman)* oder Opfersprüche *(yajus)* sind. So besteht

I. die Ṛigveda-saṃhitâ aus 1017 Hymnen in 10580 Versen, aus welchen der Hotar den für den jedesmaligen Zweck erforderlichen Preisruf *(çastram)* zusammenzustellen hat;

II. die Sâmaveda-saṃhitâ enthält eine, wenn nicht aus der Ṛigveda-saṃhitâ, so doch aus dem dieser zu Grunde liegenden Materiale getroffene Auswahl von 1549 (oder, mit den Wiederholungen, 1810) Versen, welche bis auf 78 sämtlich auch im Ṛigveda sich vorfinden und zum Zwecke des Gesanges *(sâman)* weiterhin in mannigfacher Weise moduliert werden;

III. die Saṃhitâ des weifsen Yajurveda enthält teils Opfersprüche *(yajus)* in Prosa, teils Verse, welche letztere ebenfalls gröfstenteils aus dem Materiale der Ṛigveda-saṃhitâ entnommen sind; hingegen besteht

IV. die Atharvaveda-saṃhitâ wiederum aus 760 Hymnen, von denen nur etwa ein Sechstel ihr mit dem Ṛigveda gemeinsam ist, während die übrigen eine selbständige, in vieler Hinsicht ganz eigentümliche Stellung in dem Ganzen der vedischen Mantra-Litteratur einnehmen, wovon später.

Jede dieser vier Saṃhitâ's ist, je nach den *çâkhâ*'s oder Schulen, in denen sie studiert wurden, in verschiedenen Recensionen vorhanden, welche jedoch in der Regel nicht erheblich von einander abweichen. Anders ist es, wie sogleich zu zeigen, mit der zweiten Abteilung der vedischen Litteratur.

B. Das **Brâhmaṇam**, dessen nächste Bestimmung im allgemeinen die ist, den praktischen Gebrauch des in der Saṃhitâ vorliegenden Materials zu lehren, geht in seiner meist sehr breiten Anlage weit über diesen unmittelbaren Zweck hinaus und zieht mancherlei in seinen Bereich, was man (mit Madhusûdana, oben, S. 47 fg.) unter den drei Kategorien *vidhi*, *arthavâda* und *vedânta* unterbringen kann. a. Als Vidhi (d. h. Vorschrift) befiehlt das Brâhmaṇam die Ceremonie, erörtert ihre Veranlassung sowie die Mittel zu ihrer Ausführung und schildert endlich den Gang der heiligen Handlung selbst. b. Hieran schliefsen sich unter dem Namen Arthavâda (d. h. Erklärung) die mannigfachsten Erörterungen, welche den Inhalt der Vorschrift exegetisch, polemisch, mythologisch, dogmatisch u. s. w. begründen sollen. c. Hierbei nun erhebt sich die Betrachtung zu Gedanken philosophischer Art, welche, weil sie meist gegen Ende der Brâhmaṇa's vorkommen, Vedânta (d. h. Veda-Ende) heifsen. Sie sind der wesentlichste Inhalt der Nachträge zu den Brâhmaṇa's, welche *Âraṇyaka*'s heifsen, und deren ursprüngliche (wiewohl nicht streng durchgeführte) Bestimmung gewesen zu sein scheint, für das Leben im Walde *(araṇyam)*, welchem der Brahmane im Greisenalter obliegen soll, einen Ersatz für den, wenn nicht ganz wegfallenden, so doch wesentlich beschränkten Kultus zu bieten. Wie dem auch sei, Thatsache ist, dafs wir in ihnen vielfach eine wundersame Vergeistigung des Opferkultus antreffen: an die Stelle der praktischen Ausführung der Ceremonie tritt die Meditation über dieselbe und mit ihr eine symbolische Umdeutung, welche dann weiter zu den erhabensten Gedanken hinüberleitet. Die wichtigsten Stücke dieser Âraṇyaka's hob man später unter dem Namen Upanishad aus ihnen heraus und fafste sie aus den verschiedenen Veden zu einem Ganzen zusammen; ursprünglich aber hat, wie wir annehmen müssen, jede Vedaschule ihr besonderes rituelles und daneben ein

mehr oder weniger reiches dogmatisches Textbuch, also ein *Brâhmaṇam* und eine *Upanishad* gehabt, und wenn wirklich, wie die Muktikâ-Upanishad (Ind. St. III, 324) behauptet, in den vier Veden 21 + 1000 + 109 + 50 = 1180 Çâkhâ's bestanden hätten, so müfste es auch, wie sie daraus folgert, 1180 Upanishad's gegeben haben. In Wirklichkeit stellt sich jedoch die Sache viel einfacher, sofern die Anzahl der Çâkhâ's, die wir wirklich kennen, sich für jeden Veda auf einige wenige beschränkt, deren Textbücher den gemeinsamen rituellen und dogmatischen Stoff in verschiedener Anordnung, Bearbeitung und Ausführung darbieten. So sind uns

I. zum Ṛigveda nur zwei Çâkhâ's näher bekannt, 1) die der Aitareyin's und 2) die der Kaushîtakin's, deren jede ein *Brâhmaṇam* und ein *Âraṇyakam* besitzt, welches letztere die *Upanishad* der Schule einschliefst.

II. Zum Sâmaveda kennen wir für die Brâhmaṇa-Abteilung bis jetzt genau und vollständig nur eine Çâkhâ, nämlich 3) die der Tâṇḍin's, auf welche aufser dem *Pañcaviṅça-brâhmaṇam* und seinem Nachtrage, dem *Shaḍviṅça-brâhmaṇam*, auch das noch nicht näher bekannte *Chândogya-brâhmaṇam* sowie auch die *Chândogya-Upanishad* zurückgehen dürften. 4) Ein zweites, selbständiges Ritualbuch zum Sâmaveda ist möglicherweise das *Talavakâra-brâhmaṇam* der Jaiminîya-çâkhâ, nach Burnell in fünf Lektionen, deren vorletzte die bekannte, kleine *Kena-Upanishad* enthält, während die letzte aus dem *Ârsheyabrâhmaṇam* besteht. Dieses, wie auch die vier übrigen Brâhmaṇa's des Sâmaveda (*Sâmavidhâna, Vañça, Devatâdhyâya, Saṃhitopanishad*), können auf den Namen selbständiger Textbücher von Schulen keinen Anspruch machen.

III. Beim Yajurveda haben wir zwei Formen zu unterscheiden: α. den schwarzen (d. h. ungeordneten) und β. den weifsen (geordneten) Yajurveda. α. Der schwarze Yajurveda enthält den brâhmaṇa-artigen Stoff mit den Mantra's verbunden bereits in der Saṃhitâ; in solcher Form haben uns den Yajurveda die drei Schulen der Taittirîyaka's (deren Brâhmaṇam und Âraṇyakam blofse Fortsetzungen der Saṃhitâ sind), der Kaṭha's und der Maitrâyaṇîya's überliefert.

5) Das *Âraṇyakam* der Taittirîyaka's enthält am Schlusse zwei Upanishad's, die *Taittirîya-* (Buch VII. VIII. IX) und die *Nârâyaṇîya-Upanishad* (Buch X). 6) Zur Schule der Kaṭha's gehört die *Kâṭhaka-Upanishad*, die heute nur noch in einer Atharva-Recension vorhanden ist; 7) unter dem Namen der *Maitri-Upanishad* ist uns ein spätes Produkt von sehr apokryphem Charakter erhalten; 8) den Namen einer vierten Çâkhâ des schwarzen Yajurveda, der Çvetâçvatara's, trägt eine metrisch abgefaſste *Upanishad* von çivaitischem Charakter, die indes von den Vedânta-Theologen vielfach herangezogen wird. β. Im Gegensatze zu den Çâkhâ's des schwarzen Yajurveda haben 9) die Vâjasaneyin's, die Hauptschule des weiſsen Yajurveda, nach Art der übrigen Veden Mantra's und Brâhmaṇa's gesondert; erstere sind in der *Vâjasaneyi-saṃhitâ* zusammengefaſst, letztere bilden den Inhalt des *Çatapatha-brâhmaṇam*, dessen letzter Teil (Buch XIV) die gröſste und schönste aller Upanishad's, das *Bṛihadâraṇyakam* enthält. Ein ihr nahe verwandtes Stück ist (wohl nur wegen seiner metrischen Form) der Vâjasaneyi-saṃhitâ als Buch XL angehängt worden und heiſst, nach dem Anfangsworte die *Îçâ-Upanishad;* im Kanon des Anquetil Duperron werden noch vier andere Stücke derselben Saṃhitâ, *Çatarudriyam* (B. XVI), *Purusha-sûktam* (XXXI), *Tadeva* (XXXII) und *Çivasaṃkalpa* (XXXIV, Anfang) als Upanishad's aufgeführt. Als eine zweite Schule des weiſsen Yajurveda werden 10) die Jâbâla's anzusehen sein, deren *Upanishad*, wie es scheint, in verkürzter Form in einer Atharva-Recension erhalten ist.

IV. Zum Atharvaveda gehört 11) das *Gopatha-brâhmaṇam*, ein Werk von vorwiegend kompilatorischem Charakter und ohne nähere Beziehungen zur Saṃhitâ. Ebenso haben sich an den Atharvaveda, der wohl nicht in dem Grade wie die andern Veden durch zünftige Überwachung vor neuen Eindringlingen geschützt sein mochte, eine lange Reihe meist kurzer Upanishad's angeschlossen, von denen viele einen ganz apokryphen Charakter haben und nichts anderes als die Textbücher späterer indischer Sekten sind. Von den Vedântatheologen werden nur einige von ihnen, wie namentlich die *Muṇḍaka-*, *Praçna-* und *Mâṇḍûkya-Upanishad* anerkannt und benutzt.

C. Eine dritte und letzte Stufe der vedischen Litteratur bilden die gleichfalls nach Veden und Çâkhâ's (deren Verhältnisse jedoch vielfach verschoben erscheinen) verschiedenen **Sûtra's,** welche den Inhalt der Brâhmaṇa's, auf denen sie beruhen, abkürzend, systematisierend und vervollständigend zum Zwecke des praktischen Gebrauches zusammenfassen, in kompendiösester, vielfach index-artiger Form und in dem lapidaren, ohne Kommentare oft ganz unverständlichen Stile, zu welchem sich auch die grammatische und, wie bereits erwähnt (S. 24), die philosophische Litteratur in Indien zugespitzt hat. Die vedischen Sûtra's befassen drei Arten: a. die Çrauta-sûtra's, welche den öffentlichen Kultus, b. die Gṛihya-sûtra's, welche die häuslichen Gebräuche (bei Geburt, Hochzeit, Totenbestattung) regeln, und c. die Dharma-sûtra's, in denen die Pflichten der Kasten und Lebensstadien auseinandergesetzt werden und aus denen die spätern Gesetzbücher des Manu u. s. w. hervorgegangen sind. Wie die Çrauta-sûtra's auf der *Çruti* (d. h. der göttlichen Offenbarung), so beruhen die beiden andern Klassen auf der *Smṛiti* (d. h. der Tradition) und dem *Âcâra* (d. h. dem Usus); eine kanonische, übermenschliche Autorität kommt den Sûtra's nicht zu, sondern nur den Mantra's und Brâhmaṇa's mit Einschlufs der Upanishad's, welche letztere daher den *Vedânta,* das „Ende des Veda“ bilden, während die Sûtra's noch zu ihm gehören, aber doch schon (oben S. 42) aufserhalb des Kanons stehen.

Erste Periode der indischen Philosophie:

Die Zeit der Hymnen des Ṛigveda.

(ca. 1500—1000 a. C.)

I. Die altvedische Kultur.

Das älteste Denkmal in dem ausgebreiteten vedischen Litteraturkreise (und somit wohl das älteste litterarische Denkmal der Menschheit überhaupt) sind die Hymnen des Ṛigveda, sofern sie, ihrem Hauptbestande nach, in eine Zeit zurückgehen, wo die Inder noch nicht im Gangesthale, sondern im Stromgebiete des Indus wohnten, noch keine Kasten, keinen privilegierten Kultus, keine brahmanische Staats- und Lebensordnung kannten, sondern, zu kleinen Stämmen *(viç)* unter meist erblichen Königen vereinigt, ihre Götter ehrend, ihren Acker bauend, ihre Herden weidend und sich gegenseitig befehdend, ein einfaches, naturfrisches Dasein genossen. Über alle diese Verhältnisse entrollen die Hymnen des Ṛigveda ein anschauliches Bild: es ist das Bild der ältesten Kultur, der wir bei den Indogermanen begegnen, und die von der Lebensweise unserer eigenen Vorfahren vor der Völkertrennung sich noch nicht weit entfernt zu haben scheint. Wir wollen die Hauptzüge dieses altvedischen Kulturbildes zusammenfassen, indem wir für nähere Einzelheiten auf die vortreffliche Zusammenstellung in Zimmer, „Altindisches Leben“ (Berlin 1879) verweisen.

Was zunächst bei Betrachtung der altvedischen Kultur in die Augen fällt, ist die Beschränktheit ihres Horizontes auf das Stromgebiet des Indus und die Abwesenheit aller der geographischen Verhältnisse, die dem spätern indischen Leben ein so charakteristisches Gepräge geben, d. h. der Ebene des Ganges mit ihrem tropischen Klima, mit ihrer eigenartigen Flora und Fauna. Die *Gaṅgâ* selbst, ohne welche sich der spätere Inder die Welt nicht denken konnte (Mahâbh. 13, 1793), wird nur einmal beiläufig erwähnt, das Vindhyagebirge mit der *Narmadâ* ist gänzlich unbekannt. Wie bei uns „beraubt der Winterfrost die Wälder ihres Gefieders" (Ṛigv. 10,68,10); wie schon vor der Völkertrennung ist auch jetzt noch die Hauptkulturfrucht *yava*, *ζέα*, wie es scheint, die Gerste, während der Reis, das hauptsächliche Nahrungsmittel des spätern Indiens, nirgendwo erwähnt wird. Als wilde Tiere kommen Wolf, Bär, Eber u. a. vor, und namentlich der Löwe, „das furchtbare, schweifende, in Bergen hausende Wild", während der später so hervortretende Tiger (der ja nirgends mit dem Löwen dasselbe Jagdgebiet teilt) im Ṛigveda nicht einmal dem Namen nach bekannt ist. Ebenso fehlt noch der Elefant und wird nur ein paarmal als „das Tier mit der Hand" mit dem Ausdrucke des Befremdens erwähnt; auch der Affe, der später die indischen Wälder wie die indische Poesie belebt, fehlt, bis auf ein späteres Lied (10,86), noch gänzlich. Wie sich hieraus mit Sicherheit ergiebt, hat der Inder zur Zeit des Ṛigveda von seiner spätern, eigentlichen Heimat noch keine Kenntnis; aber auch das Mündungsland des Indus ist ihm kaum bekannt; das Meer spielt keine Rolle, Fischfang kommt nirgends vor, Schiffahrt scheint, wohl nur zum Überschreiten der Ströme, in der primitivsten Weise bestanden zu haben. Aus diesen und manchen andern Daten ergiebt sich als Wohnsitz des altvedischen Inders der obere Lauf des Indus und seiner Zuflüsse, südlich bis zum Zusammenflusse, nördlich bis in die Vorberge des Himâlaya hinein reichend, „das Land der vielen Ströme" (*sapta sindhavaḥ*, die sieben Ströme, *pañcanadam*, persisch *Pendschâb*, das Fünfstromland, wobei die Zahlen mehr eine unbestimmte Vielheit als bestimmte einzelne Flüsse bedeuten). In diesem ehemals

wasserreichen Lande mit seinem fruchtbaren Ackerboden, seinen grasreichen Triften* und waldbewachsenen Gebirgen, etwa von dem Umfange des Königreichs Preufsen, finden wir zur Hymnenzeit die eingewanderten Indogermanen, oder, wie sie sich selbst nennen, die Ârya's (oben S. 38) angesiedelt, und zwar, da jede Erinnerung an die Einwanderung fehlt, schon seit geraumer Zeit sefshaft. Hingegen bemerken wir an manchen Stellen ein Ankämpfen und allmähliches Vordringen gegen die dunkelfarbige, in die Berge zurückweichende Urbevölkerung, „die schwarze Haut", „die einer wie der andere aussehenden, schwarzen Leute", welche Gott Indra „aus ihren Wohnsitzen Tag für Tag vertreibt" (Ṛigv. 6,47,21); ihr gewöhnlicher Name ist Dasyu oder Dâsa, und die Vorstellung von ihnen verfliefst in eigentümlicher Weise mit den von Indra im Luftraum bekämpften, dämonischen Mächten. Mit ihnen wie auch unter sich selbst liegen die Stämme der Ârya's in fortwährenden Fehden, d. h. man schlug sich um Weideplätze und suchte sich gegenseitig die Rinder wegzutreiben (*gavishṭi* der Kampf, eigentlich: „Verlangen nach Rindern").

Dem entsprechend weht in den Liedern des Ṛigveda ein kriegerischer Geist; Indra, der Kriegsgott, ist neben Agni, dem Gotte des häuslichen Herdes, der am meisten gefeierte Gott. Nach vorherigem Opfer unter Schlachtgesang und kriegerischer Musik ziehen die Scharen dem flatternden Banner nach, geschützt von ehernen Helmen und geflochtenen Panzern (*varman*, wohl auch Schild), bewaffnet mit Pfeil, Bogen, Schleudersteinen, mit Messern, Äxten und Speeren, teils zu Fufs, teils auf Streitwagen (*ratha*) von Rossen gezogen, während das Reiten (wie bei Homer) nicht sicher nachweisbar ist. Angeführt wird der einzelne Stamm (*jana*) von seinem Könige (*râjan*), der als Beschützer des Stammes (*gopâ janasya*) das Opfer vor der Schlacht vollbringt und diese selbst leitet, während im Frieden wenig von ihm die Rede ist. Seinen

* Diese Verhältnisse haben sich im Laufe der Jahrhunderte, vermutlich infolge der Abholzung, gar sehr verändert. Heute ist das Pendschâb gröfstenteils ein trockenes Land, welches bei künstlicher Bewässerung zwei jährliche Ernten, wo diese fehlt, gar keine liefert.

Unterhalt hat er, von der Kriegsbeute abgesehen, durch freiwillige Beiträge *(bali)*, seine Macht ist durch den Willen der Stammesversammlungen *(samiti)* und Gemeindeversammlungen *(sabhâ)* eingeschränkt. In wie viele solcher von Königen regierter Stämme die arische Bevölkerung zerfiel, ist nicht zu bestimmen; ein Zusammenschlufs der Stämme zu einem einheitlichen Reiche hat nie bestanden; jeder einzelne Stamm *(jana)* zerfällt in Gaue *(viç)* und diese in Dorfschaften *(grâma)*; doch scheint diese Organisation eine lockere, vorwiegend nur in Kriegszeiten wirksame gewesen zu sein. Auch die Rechtspflege scheint den zahlreich erwähnten Verbrechen, wie Raub, Diebstahl, Meineid, Betrug, gegenüber noch wenig entwickelt. Verbrecher werden bis zur Aburteilung an einen Holzstamm gebunden; in schwierigen Fällen entscheidet oft das Gottesurteil. Schwere Verbrecher werden verbannt, Spieler büfsen, wie bei den alten Deutschen, Habe und Freiheit ein. Sklaverei, wie auch Leibeigenschaft kommt vor.

Städte kennt der Ṛigveda noch nicht, sondern nur Burgen (*pur*, d. h. wohl: umfriedigte, mit Erdwällen oder Mauern versehene Anhöhen, zum Schutz für Familie und Eigentum in Kriegszeiten) und als Wohnorte der Bevölkerung Dörfer *(grâma)*, die darum doch umfangreich sein mochten, da neben den Häusern auch Hürden für den zahlreichen Viehstand erforderlich waren (Ṛigv. 10,149,4). Auch mögen sie, bei der herrschenden Unsicherheit, oft volkreich gewesen sein, eine Burg umschliefsend und vielleicht, wie heute noch im Gebirge nördlich vom Pendschâb, von einer nachts verschliefsbaren Dornenhecke umgeben, zum Schutz gegen räuberische Überfälle und wilde Tiere. An öffentlichen Gebäuden wird, da von Tempeln keine Spur sich findet, namentlich die *Sabhâ* hervorgetreten sein, das Versammlungshaus der Gemeinde, wo öffentliche Angelegenheiten, wie Überfälle und deren Abwehr, besprochen, sowie gesellige Unterhaltungen über die Kühe, die Ernte u. dgl. gepflegt, auch das Würfelspiel, wie zahlreiche Stellen (und namentlich das Spielerlied 10,34) beweisen, oft mit grofser Leidenschaft betrieben wurden.

Die Häuser *(gṛiham)* der Dörfer werden mannigfach gewesen sein, von der einfachen Hütte aus lehmbekleidetem

Flechtwerk, wie sie noch jetzt im nordwestlichen Indien üblich, bis zum komplizierteren Bau aus Holz und Rohr, wie er im Atharvaveda vorkommt. Das Haus enthielt in der Regel vier Räume: das Wohngemach mit dem Herdfeuer, das Frauengemach, die Vorratskammer und den Schuppen. Die Möblierung dürfen wir uns nicht zu einfach denken; Bänke und Tragsessel, auch Betten mit Polster, Kopfkissen und Decke kommen vor.

Der Haupterwerbszweig des altvedischen Inders ist die Viehzucht, die sich vor allem auf die Kühe, daneben auch auf Rosse, Schafe und Ziegen erstreckt. In zweiter Linie steht der Ackerbau; das Auflockern des Bodens durch Pflüge, die mit metallener Pflugschar versehen und mit Rindern bespannt sind, das Abmähen des Getreides mit der Sichel, das Dreschen und Worfeln, das Zerkleinern der Körner zwischen zwei Steinen sind wohlbekannt; das Mehl, mit Milch oder Butter zu Brei und Kuchen verarbeitet, bildet, neben dem reichlich wachsenden Obste, das Hauptnahrungsmittel (für Brot* hat das Sanskrit kein Wort); Fleischnahrung ist selten und meist auf Festlichkeiten beschränkt; als Getränke dienen der *Soma*, welcher, durch Gärung des ausgepreſsten Saftes der Somapflanze mit Milchzusatz gewonnen, Götter und Menschen begeistert, und die *Surâ*, eine Art Branntwein, das gewöhnliche Getränk des Inders, namentlich später und nachdem die Priester den Soma für sich allein usurpiert hatten.

An Gewerben treten hervor: der Zimmermann für den Bau des Hauses und Wagens, der Töpfer, der Schmied, der mit einem Vogelfittich als Blasebalg das Metall zu erweichen und zu Kesseln, Waffen u. s. w. zu gestalten weiſs, der Quacksalber, der mit seinem Pflasterkasten umherzieht und seine Ware anpreist (Ṛigv. 10,97), der Weber, der auf dem Webstuhle die aus Schafwolle gesponnenen Fäden mit dem Weberschifflein zu Tuch verarbeitet, das dann, bunt gefärbt und

* In *Ujjayinî*, einer Stadt von 34,691 Einwohnern, in der aber nur drei europäische Familien leben, konnte ich (Februar 1893) nur durch die Güte des Gouverneurs ein Brot erhalten. Die Inder kennen auch heute noch anstatt desselben nur täglich frisch in der Pfanne gebackene Fladen.

verziert, mit Schere und Nadel zu mancherlei Gewändern der Frauen und Männer verarbeitet wird.

Das Familienleben ist, wenn auch Nebenweiber gelegentlich vorkommen, doch im wesentlichen monogamisch. Die Hochzeitsgebräuche, das Herumführen der Braut ums Feuer, das Heimführen derselben auf dem Brautwagen, wird in den Hochzeitsliedern des Ṛig- und Atharvaveda ausführlich geschildert. Die Gattin ist die Herrin des Hauses, auch über die Schwiegereltern; sie ist dem Gatten unterthan *(anuvratâ)* und naht mit ihm gemeinsam den Göttern in Opfer und Gebet. Eine Monopolisierung des Kultus durch die Brahmanen, wie in der Folgezeit, besteht noch nicht, wohl aber ist sie auf dem Wege, sich zu bilden, daher die betreffenden Angaben darüber vielfach schwankend und streitig sind. Zweck der Ehe ist die Fortpflanzung des Geschlechts durch männliche Nachkommen; doch tritt die Abneigung gegen weibliche Nachkommenschaft, gelegentlich bis zur Aussetzung derselben gehend, erst in späteren Texten hervor. Auch die später so häufige Verbrennung der Witwe mit dem Leichnam des Gatten kommt im Ṛigveda noch nicht vor, wurde jedoch Ṛigv. 10,18,7 durch die Biegung eines Häkchens (अग्नेः statt अग्रे) eingefälscht, welche im Laufe der Jahrhunderte ungezählten Frauen das Leben gekostet hat; im Atharvaveda wird sie 18,3,1 schon als „alte Satzung“ bezeichnet. Auch die Bestattung der Toten durch Begraben oder Verbrennen, welche noch gleichberechtigt nebeneinander vorkommen, geschieht in feierlicher, wohlgeregelter Weise, wie die Totenlieder des Ṛigveda 10,14—18 beweisen. Über die Vorstellungen eines Fortlebens nach dem Tode werden wir in einem spätern Zusammenhange handeln.

II. Die altvedische Religion.

Die erste und älteste Philosophie eines Volkes liegt in seiner Religion. Denn diese enthält den ersten Versuch, das Dasein und seine Phänomene zu verstehen und zu deuten. Es bietet aber dieses Dasein der Betrachtung zwei Seiten: A. die A u f s e n n a t u r mit ihren mannigfachen, die Furcht erregenden, die Hoffnung nährenden, die Wifsbegierde an-

reizenden Erscheinungen, auf die sich das Nachdenken richten mufste, sobald es überhaupt ein Nachdenken gab, d. h. sobald der Mensch zum Menschen geworden war, und B. die Innennatur, das Reich der Empfindungen, die Phänomene des Erkennens und Wollens befassend, welche ebenso ursprünglich ist, ebenso früh vorlag wie die Aufsenwelt, aber erst viel später als diese anfing, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, da der Intellekt, wie das Auge, nach aufsen gerichtet und ein von Haus aus für die Erkenntnis der Aufsenwelt bestimmtes Organ ist.

A. Schon bei seinem ersten Erwachen zum menschlichen Bewufstsein sah sich der Mensch von einer Reihe von Naturerscheinungen und Naturkräften umgeben, von denen er sein eigenes Dasein und Wohlsein nach allen Seiten hin abhängig fühlte. Die nährende Erde, der sie befruchtende Himmel, die Sonne als Spenderin von Licht, Belebung und Gedeihen, der Sternenhimmel in seiner regelmäfsigen Umdrehung, der Wind, der Regen, das Gewitter, das lebendige, hülfreiche und verderbliche Feuer, — alle diese standen ihm gegenüber als überlegene, unbegriffene Mächte, die bald segensreich, bald unheilvoll in den Lauf seines Lebens eingriffen. Ähnlich wie der Mensch selbst nach Willkür Einwirkungen auf seine Umgebung übte, so, und nur in noch viel höherem Mafse, sah er jene Naturkräfte eine Reihe von scheinbar willkürlichen Wirkungen entfalten. Es war daher ein ganz natürlicher Schritt, dafs er, ähnlich wie er sein eigenes Thun von einem innern Wollen ausgehen fühlte, so auch dem Treiben jener Naturmächte als inneres Princip einen Willen unterlegte. So berechtigt diese Interpretation war (wie der Verlauf der Philosophie zeigen wird), so unberechtigt war die weitere Ausgestaltung derselben: da nämlich dem Menschen die Vorstellung des Wollens von der einer wollenden, individuellen Persönlichkeit, wie er sie an sich selbst fand, unabtrennbar war, so schrieb er nun auch jenen Kräften und Erscheinungen der Natur eine zuerst nur wenig*, dann aber mit Hülfe der Phantasie mehr und mehr

* Auf der Stufe des Animismus, eines mit Zauberei verbundenen Dämonenglaubens, welchen wir, wie überall, so auch in Indien als Vorstufe des Polytheismus vorauszusetzen haben, den wir aber hier bei Seite

individuell und konkret gestaltete Persönlichkeit zu; jetzt ward die Sonne zum unermüdlichen Wanderer, der seinen Weg kennt und findet, jetzt ward der Wind zum wilden Wagenfahrer oder zum Jäger, der mit Pfeil und Bogen die Wolken jagt, wie der Mensch die Tiere des Waldes, jetzt erschien das Gewitter als ein Kampf feindlicher, im Luftraume einander entgegenstehender Mächte, und der Reichtum der Vegetation ging Jahr für Jahr aus dem Mutterschofse der Erde infolge einer Befruchtung desselben durch die Zeugungskräfte des Vaters Himmel *(dyaus pitar,* Ζεὺς πατήρ, *Jupiter)* hervor; — so entstanden durch eine natürliche, halb unbewufste Schöpferthätigkeit des menschlichen Geistes die Götter; sie sind, wo sie immer sich finden mögen, nichts anderes als Personifikationen der Naturerscheinungen und Naturkräfte, mögen dieselben nun, wie bei den Indern, vorwiegend der äufsern Natur angehören, oder, wie bei den Griechen, dem fortgeschritteneren Bewufstsein des homerischen Zeitalters gemäfs, teilweise schon (als Ares und Aphrodite, als Pallas, Hermes u. s. w.) persönlich gestaltete Kräfte des menschlichen Innern sein. So sind die Götter eine intellektuelle Schöpfung, mag dieselbe auch ursprünglich nicht sowohl in dem reinen Triebe des Erkennens, als vielmehr in einem praktischen Bedürfnisse wurzeln, indem man diese so personifizierten Naturmächte nach Art der menschlichen Grofsen durch Geschenke und Schmeicheleien (Opfer und Gebete) in ihren Willensbestimmungen beeinflussen zu können wähnte, sei es um ihren Zorn zu besänftigen, sei es, um ihrer Gnade sich zu versichern. Als solche Produkte der kindlichen Imagination würden nun die Götter in einem gereifteren Zeitalter mitsamt dem Himmel, welchen sie bewohnen, als eine Fiktion fallen gelassen werden, Indra würde in die Lehre von der Elektricität, Agni in die von der Oxydation, die ganze Religion in Wissenschaft sich auflösen und verschwinden, hätte sie nicht noch ihren

---

lassen, da er für dasjenige religiöse Bewufstsein, aus dem sich die indische Philosophie entwickelt hat, längst überwunden war, so sehr er auch noch in den Schichten des niedern Volkes fortglimmen mochte und in vielen, ihnen angehörenden, Liedern des Atharvaveda seinen Ausdruck fand.

Halt in einem andern Verhältnisse, welches jeder Zersetzung durch die physischen Wissenschaften widersteht: dieses Verhältnis liegt auf dem, spät erst die Aufmerksamkeit auf sich lenkenden, aber als wirksam schon von je her vorhandenen Gebiete der innern Erfahrung, von dem jetzt zu reden sein wird.

B. Die Begriffe über das, was „gut“ und „böse“ sei, sind je nach Ort und Zeit sehr verschiedene gewesen und zeigen die mannigfaltigsten Abstufungen, von dem brutalen Kannibalen und dem wilden Fanatiker an, welche Gewissensbisse darüber empfinden, dafs sie ihren Gegner nicht verspeist oder verbrannt haben, bis hinauf zu dem Christlichgesinnten, der Gewissensbisse darüber empfindet, dafs er sich darauf betrifft, seinen Feind nicht zu lieben und das Übelwollen gegen ihn nicht los werden zu können. Merkwürdig aber ist, dafs dessen ungeachtet alle, vom Wilden bis zum Heiligen, darin übereinstimmen, irgend welche Handlungen für gut, d. h. unbedingt löblich, und irgend welche andere für böse, d. h. unbedingt tadelnswert, bei sich und andern anzusehen. Man hat sich viele Mühe gegeben, den Ursprung solcher imperativer Vorstellungen zu erforschen und hat gemeint, dafs die Begriffe gut und böse (beziehungsweise schlecht) ursprünglich so viel bedeuteten wie nützlich und schädlich, oder allgemein-nützlich und allgemein-schädlich, oder stark und schwach, oder aristokratisch und gemein, oder von Gott geboten und von Gott verboten u. s. w., und dies alles mag auch historisch seine Richtigkeit haben; die Frage ist nur, wie man dazu gekommen ist, diese Begriffe so zu modifizieren, dafs nach Abstreifung der Nebenbestimmungen des Nutzens, der Abstammung oder des Gottgebotenseins die reinen Vorstellungen eines unbedingt zu Thuenden und unbedingt zu Meidenden übrig blieben. Ohne Zweifel haben sich diese Begriffe erst nach und nach entwickelt, wie die Pflanze aus dem Samenkorn; sie würden sich aber nicht in dieser Richtung entwickelt haben, wenn sie nicht als Samenkorn, als ursprüngliche Anlage in der menschlichen Natur gelegen hätten. Ohne also jenen Entwicklungstheorien ihr historisches Recht abzustreiten, wollen wir doch abwarten, ob ihre Tragweite so weit geht, folgende Erwägungen zu entkräften.

Dafs das hauptsächliche Triebrad der menschlichen Handlungen von je her der Egoismus gewesen ist, wird niemand bezweifeln, sowie auch, dafs dieser Egoismus oft in unliebsamer Weise sich geltend machte, um den Mitmenschen, und zwar nicht nur den Feind, sondern auch den Verwandten, den Freund, den Bruder, mit einem Worte den Nächsten zu schädigen. Dafs dieser Einbruch in die Rechte und Interessen eines andern von je her Mifsbilligung erregte, nicht nur bei dem Betroffenen, sondern auch bei dem Unbeteiligten, — dafs der Habgierige, der Grausame, der Feigling, der Hinterlistige von je her von der menschlichen Gesellschaft (wie Kain von Jehovah) gezeichnet waren, ist völlig gewifs. Weiter aber wird jeder zugeben, dafs es überall und immer auch Menschen gegeben hat, welche es über sich vermochten, den Egoismus, den wir als die eigentliche „Natur“ bei jedem voraussetzen, einzuschränken und zu bezwingen, sofern sie das eigene Selbst und seine Interessen ganz oder teilweise irgend einem nichtegoistischen Zwecke zum Opfer brachten, sei es, dafs diese Selbstverleugnung sich bethätigte in der brutalen Form der Tapferkeit, welche die eigene Gefahr nicht scheut, der erlittenen Schmerzen und Wunden lacht, oder in dem Ertragen von Hunger, Durst und Entbehrung, oder in der Treue dem gegebenen Versprechen, in der Gerechtigkeit, welche des andern Leid nicht will, und in dem Mitleide, welches bereit ist, dem Nächsten auch ohne Hoffnung auf Entgelt durch eigene Opfer in seiner Not zu helfen. Solche Menschen nannte man *gut*, und solche gute Menschen hat es zu jeder Zeit gegeben. Der Unterschied zwischen guten und bösen, zwischen selbstsüchtigen und selbstloseren Menschen ist somit uralt, ja so alt wie die Menschheit selbst. Viel später hingegen und bei einigen Völkern (wie sogleich schon bei den Indern) sehr wenig entwickelt ist die Reflexion über diesen Gegensatz und seinen Ursprung, über die wunderbare Thatsache, dafs ein Mensch im stande ist, seine eigenen, wohlverstandenen Interessen hintanzusetzen und um eines andern willen zu verleugnen. Dunkel fühlte man, dafs hier eine höhere Macht über den Menschen kommt, ein höherer Wille, der mit dem eigenen, auf Selbsterhaltung gerichteten Willen in Widerspruch

steht, mithin diesem seine Bestimmungen gleichwie ein Gesetz aufnötigt, das ein anderer uns giebt. Aber woher dieser höhere Wille und das Gesetz, das von ihm ausgeht? — Hier stand man vor einem erstaunlichen, schwer zu lösenden Rätsel.

Und hier vollzieht sich nun jene merkwürdige Verschmelzung zweier völlig heterogener Elemente, in welcher alle Religion besteht, indem man das sittlich Gute, da es aus der eigenen Natur und ihren Interessen nicht abzuleiten war, auffaſste als beruhend auf dem Willen eben jener Persönlichkeiten, die man durch Personifikation der umgebenden Naturerscheinungen gewonnen hatte. Ihre Übermacht, die Stetigkeit ihres Wirkens, die Abgelöstheit derselben von den individuellen Interessen der Menschen, alles dies führte dazu, auch das Sittliche im Menschen für eine Manifestation jener durch die dichtende Phantasie mit Wille und Persönlichkeit ausgestatteten Naturkräfte zu halten, und so z. B. in dem allsehenden Varuṇa und Helios den Wächter über Gutes und Böses, in dem donnernden Jehovah den Verkündiger einer moralischen Weltordnung zu erkennen.

Es beruht also die Religion auf einer Verschmelzung zweier, ursprünglich völlig verschiedener Elemente, A. einer Personifikation der Naturgesetze, und B. einer solchen des Sittengesetzes, die wir als das mythologische und das moralische Element der Religion hier und in der Folge unterscheiden wollen. Es wird sich im Verlaufe zeigen, daſs eine jede Religion um so besser, um so mehr Religion ist, je reiner in ihr das moralische Element hervortritt, und um so schlechter, um so weniger ihrem eigentlichen Zweck und Wesen entsprechend, je mehr das Moralische in ihr von mythologischen Vorstellungen überwuchert und verdunkelt wird.

Wenden wir diesen Maſsstab zunächst auf die vorliegende Aufgabe, auf die Religion des Ṛigveda an, so werden wir derselben, bei allem Interesse das sie einflöſst, doch als Religion keine besonders hervorragende Stelle einräumen können, da zwar das mythologische Element in sehr hohem Grade in ihr entwickelt ist, hingegen das moralische Element, in dem der eigentliche Wert einer Religion liegt, auffallend in den

Schatten tritt. Wir werden wohl nicht fehlgreifen, wenn wir den so unerwartet frühen und raschen Verfall der altvedischen Religion wesentlich auf diesen ihren Mangel an moralischem Gehalte zurückführen. Doch zunächst wollen wir beide Elemente nach einander in Betracht ziehen.

A. Nach der mythologischen Seite hin ist die altvedische Religion so interessant und reich an Aufschlüssen wie keine andere der Welt. In dieser Hinsicht ist das Studium des Ṛigveda die hohe Schule der Religionswissenschaft, und niemand kann, ohne ihn zu kennen, über diese Dinge mitreden. Dieser einzige Vorzug beruht darauf, dafs der Prozefs, auf dem ursprünglich alle Götter, wie gezeigt, beruhen, dafs jene Personifikation der Naturphänomene, während sie in allen andern Religionen mehr oder weniger verdunkelt ist, im Ṛigveda sich noch sozusagen handgreiflich vor unsern Augen vollzieht. Hiermit soll keineswegs gesagt sein, dafs die Religion im Ṛigveda sich noch im ersten Stadium der Entwicklung befinde. Sie steht vielmehr schon auf einer ziemlich fortgeschrittenen Stufe und läfst uns nur hie und da noch einen Blick in ihre eigene Vergangenheit thun. Ähnlich nämlich wie in der griechischen Mythologie die drei aufeinanderfolgenden Dynastien des Οὐρανός, Κρόνος und Ζεύς ziemlich deutlich drei verschiedenen Kulturperioden entsprechen, dem heroischen Zeitalter, in welchem Ζεύς, dem vorhergehenden ackerbauenden Zeitalter, in welchem Κρόνος, und dem noch ältern Zeitalter der Einwanderung, in welchem Οὐρανός an der Spitze der Götterwelt gestanden zu haben scheint, — ähnlich und nur zum Teil umgekehrt ist im Ṛigveda *Dyaus*, der alte Vater Himmel, nebst andern halbverschollenen Gottheiten zurückgedrängt durch *Varuṇa;* aber auch dieser schon ist, gerade in dem Augenblicke, wo sich der Vorhang für uns hebt, im Begriffe, von *Indra* an Popularität überflügelt zu werden, und ein sehr merkwürdiger Hymnus (4,42) stellt beide Götter in einer Art von Rangstreit gegenüber; beide rühmen ihre Verdienste, und der Dichter, bei allem Respekte vor Varuṇa, neigt sich nicht undeutlich dem Indra zu. Wie dieses Beispiel zeigt, steht schon

im Ṛigveda die Mythologie keineswegs mehr in der ersten Jugend; aber sie hat sich, ähnlich wie die indische Sprache, den Vorzug einer so grofsen Durchsichtigkeit erhalten, dafs die Namen und Mythen der Götter fast überall gestatten, noch das ursprüngliche Verhältnis der Natur zu erkennen, dessen Personifikation die betreffende Gottheit ist; ja, in einigen Fällen ist es zu einer durchgeführten Personifikation gar nicht gekommen; wie denn z. B. bei *Ushas*, der Morgenröte, die Persönlichkeit nur wie ein leicht übergeworfener Schleier erscheint, und wenn der vedische Sänger von *Agni* redet, bei dem Worte *agni* (Feuer) die Vorstellungen eines persönlichen Wesens und des blofsen Feuerelementes fortwährend ineinander überschweben. — Wir wollen, zur Bestätigung des Gesagten, die hauptsächlichsten Gestalten des vedischen Pantheons in der Kürze überblicken. Ein eigentliches Göttersystem ist den vedischen Sängern noch unbekannt (hier wie überall ist das System nicht das Erste, sondern das Letzte), und die Machtsphären der Götter sind so wenig gegen einander abgegrenzt, dafs wir dieselben Wunderwerke der Schöpfung u. s. w. bald diesem bald jenem Gotte (wie es scheint, sogar von demselben Dichter) zugeschrieben sehen, wovon später; aber althergebracht und schon bei Yâska im Niruktam zu Grunde gelegt ist die Einteilung der Götter nach den drei, schon in den Hymnen unterschiedenen Gebieten: a. *Dyaus*, der Lichthimmel, b. *Antariksham*, der Luftraum, c. *Pṛithivî*, die Erde; wobei Himmel und Erde, *Dyâvâpṛithivî*, als ein altheiliges Elternpaar der Welt zuweilen angerufen werden; sie heifsen auch *rodasî ubhe*, angeblich (für *rodhasî*) „die beiden Ufer“, welche das Luftreich *(antariksham)* wie einen Strom einfassen. Nach diesen drei Gebieten verteilen sich die wichtigsten Gottheiten des Ṛigveda wie folgt:

a. Götter des Lichthimmels:

Varuṇa (und die übrigen *Âditya*'s).
Die beiden *Açvin*'s und *Ushas*.
Sûrya, *Savitar*, *Mitra*, *Pûshan*, *Vishṇu*.

b. Götter des Luftraums:

Vâyu (Vâta), *Rudra*, die *Marut*'s.
Indra, *Parjanya*, die drei *Ṛibhu*'s.

c. Götter der Erde:

Agni, *Soma* und *Bṛihaspati*.

Wir wollen diese Götter nach Ursprung und Bedeutung kurz charakterisieren.

a. Götter des Lichthimmels.

Váruṇa (Οὐρανός), von *var* „umgeben", der fernste, die Welt einschliefsende und in unwandelbarer Drehung umkreisende Fixsternhimmel, persönlich gedacht als der oberste Herr und König des Weltalls, nicht kriegerisch wie Indra, sondern in ruhiger Majestät thronend. Der Himmel ist sein goldenes Prachtgewand, der Wind sein Odem, die Sonne sein Auge, die Sterne sind seine schlummerlosen Späher, bestallt, die Welten zu überschauen. Allgegenwärtig ist er im Gröfsten und im Kleinsten, im Weltmeere und im Wassertropfen vorhanden; allwissend, kennt er die Bahnen des Windes, den Weg der Vögel in der Luft, der Schiffe auf dem Meere, und wo zwei sich heimlich beraten, da ist er als Dritter zugegen. Er ist der Wächter der göttlichen Ordnung (*gopâ ṛitasya*), den Frommen schirmend, heilend, erleuchtend und nach dem Tode zu seligem Leben hinüberführend, den Bösen aber ergreifend und mit seinen Fesseln bindend zu Leiden und Tod. Unerklärliche Krankheiten, wie namentlich die Wassersucht, gelten als eine Heimsuchung des Varuṇa. Im Fortschritte der Abstraktion wird Varuṇa zum Sohne der *Aditi*, d. h. wohl „der Unendlichkeit", und es werden ihm sechs andere Aditi-Söhne (*Âditya*'s) nebengeordnet, welche, wie die Namen *Mitra*, *Aryaman*, *Bhaga*, *Daksha*, *Añça* zu verstehen geben, Personifikationen menschlicher Zustände (Freundschaft, Tüchtigkeit u. a.) nach Art mancher griechischen Götter sind. (Erst in der spätern Mythologie, nachdem die Inder mit dem Meere näher bekannt geworden waren, aus dem sie allnächtlich die Sterne des Himmels aufsteigen sahen, und für welches der Ṛigveda keine eigene Gottheit hatte, wurde Varuṇa, der ursprüngliche Gott des Himmelsoceans, zu einem Gotte der Wasser.)

Die Açvin's, wörtlich „die Rossefahrer", zwei wunderthätige Genien, welche auf ihrem dreisitzigen Wagen zur

Heilung von Krankheiten und Gebrechen, zur Rettung aus allerlei Not herbeieilen; eine gröſsere Reihe ihrer Wunderthaten an Kranken, Blinden, Unfruchtbaren und Gefährdeten werden in stereotyper Weise immer wieder erwähnt, ohne daſs man darüber Näheres erführe. Ihrer ursprünglichen Naturbedeutung nach scheinen sie eine Personifikation des, Licht und Dunkel zwillingsartig verbunden enthaltenden, morgendlichen Zwielichtes zu sein, welches den (in Sommer und Winter mehr gleichmäſsig als bei uns) anbrechenden Tag verkündet und mit Freuden begrüſst wird, weil es der Nacht und ihren Schrecknissen ein Ende macht.

Die Ushas (Ἠώς, *Aurora*) ist eine sehr durchsichtige Personifikation der Morgenröte, welcher nicht viele, aber vielleicht die zartesten und schönsten Hymnen gewidmet sind. Ewig jung und schön, nicht alternd wie die Geschlechter der Menschen, erscheint sie als holdselige Jungfrau, die ihre Reize der Welt enthüllt, indem sie, die Schwester Nacht ablösend, aus den Dünsten des Ostens hoch und höher emporsteigt, um mit ihren Lichtwellen Himmel und Erde zu übergieſsen.

Sûrya, Savitar, Pûshan, Vishṇu und Mitra sind Personifikationen der Sonne und ihres Wirkens nach den verschiedenen Seiten hin, welche sie der Betrachtung bietet; ursprünglich also nur verschiedene Namen derselben Sache, welche dann im Fortschritte der Gestaltung zu verschiedenen Personen wurden. (Möglich auch, daſs lokale Unterschiede mit einwirkten, indem z. B. Pûshan vorwiegend von nomadischen Stämmen verehrt wurde.) — Sûrya (Sol), „der Strahlende“, ist der Sonnengott, wie er, der Ushas nachgehend wie einem Mädchen der Jüngling, das Dunkel wie ein Fell abschüttelt und, prangend in goldenem Haare, von sieben lichtfarbigen Rossen gezogen, zu der Höhe des Himmels emporsteigt, das Recht und Unrecht der Menschen überschauend. — Wie Sûrya sich auf die äuſsere Erscheinung der Sonne, so bezieht sich auf ihre Wirkungen der nächstverwandte und oft synonyme Savitar, „der Erreger“, welcher allmorgendlich die Wesen erweckt, Menschen und Tiere zur Thätigkeit antreibt und wiederum des Abends durch Abspannen seiner Rosse aller

Welt das Zeichen giebt, zur Ruhe zu eilen. — **Pûshan**, „der Ernährer“, ist die Sonne, gedacht „als der kein Stück der Herde verlierende Hirt der Welt“ (10,17,3), der denn auch speciell zum Schutzgotte der Herden und Hirten, der Wanderer auf fernen Wegen wird, auch als ψυχοπομπός auf der Wanderung ins Jenseits das Geleit giebt. — **Vishṇu**, „der Vollbringer“, der später eine so grofse Rolle zu spielen berufen war, tritt im Ṛigveda nur hervor durch die Heldenthat der drei Schritte, mit denen er den Weltraum durchmifst; sie sind der Aufgang, Untergang und Kulminationspunkt der Sonne; letzterer, „der höchste Schritt des Vishṇu“ *(Vishṇoḥ paramam padam)*, bezeichnet den Aufenthalt der Seligen. — **Mitra**, „der Freund“, wird zu den Âditya's gerechnet und fast immer mit Varuṇa zusammen angerufen, wobei Varuṇa die Nachtseite der Welt, Mitra das menschenfreundliche Tageslicht zu bedeuten scheint.

b. Götter des Luftraums.

Im Luftraume waren es namentlich die Erscheinungen des Windes, des Regens und des Gewitters, in denen man ein göttliches Wirken zu erkennen glaubte. **Vâyu** oder **Vâta** ist „der Wind“ als der die Welt unsichtbar durchrauschende Odem *(âtman)* der Götter, in leicht übergeworfener Personifikation; konkreter erscheint **Rudra**, der „heulende“ oder „funkelnde“ Gott des Sturmes oder der Blitze, der schönste der Götter, welcher, zerstörend einherbrausend, mit seinem Bogen tödliche Geschosse auf die Erde schleudert, aber auch die Luft von Miasmen reinigt und daher als heilender, arzneireicher Gott gepriesen wird. Seine Äufserungen werden weiter personifiziert als die **Rudra's** oder **Marut's**, die „funkelnden“ Söhne des Rudra oder auch Vâyu, die Gefährten des Indra, welche als lustige Kriegerschar auf feurigen, von Gazellen gezogenen, donnergleich rollenden Wagen heranstürmen, ihre Pfeile, die Blitze, über die Erde säen, Wirbelwinde anblasen und die Wolkenkühe freimachen, damit sie ihre Milch, den Regen, strömen lassen. — Der Regen selbst ist dann wieder personifiziert als **Parjanya** (vielleicht „der Rauschende“), der, als Wagenfahrer seine Rosse anpeitschend,

die Wolkenschätze heranführt, um mit ihnen die lechzenden Geschöpfe zu erquicken. — Die grofsartigste Erscheinung der Atmosphäre aber, namentlich in den Tropen, ist das Gewitter, und die vedischen Sänger werden nicht müde, dasselbe zu feiern als den Kampf des Gottes Indra (vielleicht „des Bezwingers") gegen feindliche Dämonen wie *Vṛitra*, *Ahi* u. a., welche die Wolkenkühe in einer Felsenburg verschlossen halten, bis Indra mit dem Donnerkeil die Burg spaltet, die Kühe herausführt und ihre labende Regenmilch auf die Erde strömen läfst. Wie die irdischen Kämpfer, deren Vorbild und Anführer er ist, stärkt sich auch Gott Indra zu seinen Kämpfen durch den dargebrachten Somatrank. Er liebt und schützt die frommen Verehrer, die ihm reichlich spenden, während er den Kargen, den Stolzen, den Spötter niederschlägt. So ist er der Lieblingsgott des heroischen Zeitalters, und an ihn sind die zahlreichsten Hymnen des Ṛigveda gerichtet. — Endlich gehören noch dem Luftreiche an die Ṛibhu's, „die Anstelligen", drei kunstfertige Genien, welche den Wagen der *Açvin*'s, die Rosse des *Indra*, die Wunderkuh des *Bṛihaspati* bilden und aus der einen Schale des *Tvashṭar* viere machen, worauf dieser sich beschämt verbirgt. Sie verjüngen ihre Eltern, sie erfüllen die Höhen mit Kräutern und die Thäler mit Flüssen, nachdem sie zwölf Tage im Hause des *Agohya* geschlafen haben. Agohya, „der Unverschwindbare", ist der Sonnengott, die zwölf Tage scheinen die des Wintersolstitiums, die Ṛibhu's aber ursprünglich die im Laufe der vier Jahreszeiten (vier Schalen) sich bethätigenden Bildungskräfte der Natur zu sein, durch welche der alte „Bildner" *Tvashṭar* in den Hintergrund gedrängt wurde.

c. Götter der Erde.

Die Erde selbst ist eine Göttin, ihre Berge, Flüsse, Quellen, ihre Bäume und Pflanzen werden gelegentlich angerufen, ebenso die Schlachtrosse und Waffen, die Kühe und Opfergeräte, die Ackerfurche und der Pflug, kurz alles, in dem verborgene, das Dasein des Menschen beeinflussende Kräfte sich regen. Keine dieser Kräfte aber, die den Menschen unmittelbar umgeben, erscheint so geheimnisvoll leben-

dig*, so segensreich und wiederum unheilvoll eingreifend in das Leben der Menschen, wie das leuchtende, wärmende und unter Umständen verheerende Feuer, der Gott Agni, eigentlich wohl (vgl. lateinisches *agilis*) „der bewegliche", der die friedliche Seite des arischen Lebens repräsentiert wie Indra die kriegerische, und an den denn auch, nächst diesem, die meisten Hymnen gerichtet sind. Seine dreifache Heimat als Sonnenfeuer, Blitzfeuer, Erdfeuer, seine Zeugung aus den Reibhölzern, seitdem er durch *Mâtariçvan* (eigentlich wohl Agni selbst als „der in der Mutter [dem Reibholze] schwellende") den Menschen gebracht worden, sein Wirken als Beschützer der Ansiedlung, Verscheucher der Kobolde und andern Mächte der Finsternis, Verleiher und Hüter der Schätze, als menschenfreundlicher *(vaiçvânara)*, lieber Hausfreund werden viel besungen. In ihm tritt die Gottheit unmittelbarer als irgendwo in Beziehung zum Menschen, daher er auch als Götterbote den Verkehr zwischen Menschen und Göttern vermittelt, sei es, dafs er mit seinen Flammenzungen die Opferspeise leckt und auf ihnen, wie auf wiehernden (knisternden) Rossen, sie den Göttern nebst Lied und Gebet zuführt, sei es, dafs er die Götter heranfährt, um den Opfertrank zu geniefsen. Die Art, wie dabei das Feuer und seine Erscheinungen sich immer wieder und wieder zu einer sogleich wieder zerrinnenden Persönlichkeit gleichsam unter den Händen des Dichters gestalten, ist für die *erste Genesis* der vedischen Religion ebenso lehrreich, wie es für die *Fortentwicklung* derselben der zweite auf Erden weilende Hauptgott, der König Soma ist, dem unter andern das ganze neunte Buch des Ṛigveda gehört.

---

* Schön schildert dies namentlich der Vers Ṛigv. 1,164,30 (der freilich gewöhnlich ganz anders erklärt wird, vgl. unten, S. 115):

anac chaye, turagâtu jîvam,
ejad dhruvaṃ madhya' â pastyânâm;
jîvo mṛitasya carati svadhâbhir,
amartyo martyenâ sayoniḥ.

Es liegt und atmet, schreitet schnell, lebendig,
Regsam beständig mitten in der Wohnung;
Es lebt und regt sich nach des Menschen Willen,
Unsterblich, doch dem Sterblichen verbunden.

Wie Agni, personifiziert auch er sich noch vor unsern Augen. Ursprünglich ein aus Pflanzensaft gewonnenes, gegorenes und berauschendes Getränk, wird er aus dem Tranke, an dem Götter und Menschen sich laben, selbst zu einem alle Götter überragenden Gotte, welcher alles das, was die Götter ursprünglich durch ihn begeistert wirken, selbst wirkt, sodafs es keine Grofsthat des Agni, Indra, Varuṇa und aller Götter giebt, die nicht gelegentlich ihm zugeschrieben würde. (Die Identifikation des Soma mit dem Monde — vermittelt ohne Zweifel durch die Ähnlichkeit seines Zunehmens und Abnehmens mit dem Austrinken und Wiederfüllen eines Bechers — ist sekundär, im Ṛigveda noch nicht sicher nachweisbar und noch Atharvaveda 11,6,7 als neu erscheinend.) — Ähnlich wie im Soma der den Göttern dargebrachte Opfertrank zu einem Gotte wird, so wird weiter auch das Gebet *(brahman)* aus einem Stärkungsmittel der Götter selbst zu einem allen Göttern überlegenen Gotte, zuerst als Bṛihaspati oder Brahmaṇaspati, der Gebetesherr, und sodann, nach Abwerfung der Personifikation, als das Bráhman, von dem als Princip der Welt und Grundbegriff der Philosophie noch später zu handeln sein wird.

Ziehen wir die Summe aus dieser Übersicht, so läfst sich als solche, sozusagen als die Philosophie des Ṛigveda, Folgendes bezeichnen: alle Kräfte und Wirkungen der Natur im Himmel, Luftraum und auf Erden sind die Willensäufserungen persönlicher, zwar unsterblicher und übermächtiger, aber doch menschenähnlicher Wesen, zu denen man reden, welche man beschenken kann, und die sich durch Gebet und Opfer in ihren Entschliefsungen beeinflussen lassen. Dieser Gedanke führt uns auf die zweite Hauptfrage, welche die Beziehung der Götter zu den Menschen, namentlich als moralischer Mächte, betrifft.

B. Die moralische Seite der vedischen Religion. — Die indogermanische Religionsanschauung unterscheidet sich von der semitischen namentlich darin, dafs der Semit vorzugsweise den Gegensatz zwischen Mensch und Gott, der Indogermane die innere Wesens-Identität beider betont. Darum

ist bei den Semiten Gott vor allem der „Herr“ und der Mensch sein „Knecht“, während bei den Indogermanen die Vorstellung Gottes als „Vater“, und der Menschen als seiner „Kinder“ vorherrscht. (In diesem Sinne läſst sich das Christentum als ein Durchbruch indogermanischer Religionsanschauung bei den Semiten bezeichnen.) Jedoch soll damit nicht mehr gesagt sein, als daſs bei den Semiten die Vorstellung der Knechtschaft, bei den Indogermanen die der Kindschaft über die andere überwiegt; und wie gelegentlich Gott schon im Alten Testamente als Vater angerufen wird (Jes. 64,7[8], freilich mit einem bedenklichen Zusatze), so heiſst es hinwiederum z. B. Ṛigv. 7,86,7, „ich will wie ein Sklave dem Gabenreichen (Varuṇa) dienen“; und die Vorstellung der Götter (namentlich der des Himmels) als mächtiger Könige, gegen deren Willen der Mensch nichts vermag, vor denen man zittert, deren Gnade man sich zu sichern sucht, ist auch im Ṛigveda nicht selten. Aber unendlich viel häufiger als in dieser despotischen (für die semitische Welt bezeichnenden), erscheinen die vedischen Götter in einer familiären Stellung dem Menschen gegenüber als seine Freunde, Verwandte, Brüder und vor allem als seine vorsorgenden „Väter“, ein Ausdruck der von Agni, Indra, Varuṇa und vielen andern Göttern so häufig gebraucht wird, daſs wir in diesem aus dem Familienleben entlehnten Bilde Gottes als eines Vaters, von dessen Fürsorge für den Menschen *(pramati)* und väterlicher Leitung desselben *(praṇîti)* immer wieder und wieder die Rede ist, die eigentliche Grundanschauung des Ariers von seinen Göttern zu sehen haben. Natürlich wollen diese lieben Väter und Freunde, wenn man ihrer Gunst sich erfreuen will, durch fleiſsiges Opfern und Beten bei guter Laune gehalten werden, und ein moralisches Verhältnis liegt an sich in dieser familiären Auffassung ebensowenig wie in jener despotischen. Vielmehr erscheint die semitische Anschauung Gottes als eines furchtbaren Herrn geeigneter für die erste Aufnahme moralischer Vorstellungen (daher deren frühes Auftreten im Alten Testamente) als die arische, welche sehr leicht, und in der That schon im Ṛigveda, zu einem allzu vertraulichen Verhältnisse zwischen den *ubhe janmanî*, „den beiden Völkern“, näm-

ḷich der Götter und der Menschen, und schliefslich zu einer Art Handelsvertrag zwischen beiden führt, kraft dessen die Götter Schutz, Sieg und Beute, Gesundheit, Leben und Nachkommenschaft verleihen und dafür mit Soma und Gebet bezahlt werden, oder auch Vorausbezahlung fordern, wie Gott Indra, wenn er Vâj. Saṃh. 3,50 zu seinem Verehrer sagt: *dehi me, dadâmi te*, „gieb du mir, und ich gebe dir". Wenn diese Auffassung der Götter als genufssüchtiger und der Menschen bedürfender Wesen jede moralische Bedeutung derselben aufhebt, so liegt doch auch in der ältern und edlern Anschauung derselben als gnädiger Herrscher und liebevoller Väter zunächst noch nichts Moralisches; dieses, und damit die eigentlich berechtigte Seite der Religion fängt erst da an, wo jene personifizierten Naturkräfte als Urheber und Wächter des Sittengesetzes erscheinen, welches der Mensch als eine unbegreifliche Macht von Anfang an, wenn auch noch unentwickelt, in sich trägt. Auch diese Anschauung der Götter als moralischer Mächte, als der allwissenden, den Menschen durchschauenden Hüter der sittlichen Ordnung fehlt im Ṛigveda keineswegs. Sie wird namentlich vertreten durch den Begriff des *ṛitam* (des rechten Ganges), welches einerseits die in den Göttern verkörperte ewige Ordnung der Natur, anderseits die von ihnen überwachte sittliche Ordnung des Menschenlebens bedeutet; die Götter sind *gopâ ṛitasya*, „Hüter der Weltordnung", und zwar sowohl in physischem (z. B. 1,163,5) als auch in moralischem Sinne (z. B. 6,51,2—3); sie heifsen daher *ṛitâvan*, „im Besitze der Ordnung", und *ṛitâvṛidh*, „an der Ordnung sich freuend", sofern sie vom Menschen innegehalten wird, sie lieben und fördern den Redlichen, den Gerechten, den Guten, sie hassen und strafen den Unredlichen, den Übelthäter, den Bösen, — aber immer wieder verfliefst der Begriff des Guten mit dem des frommen Verehrers und reichlichen Spenders, der des Bösen mit dem des opferlosen Nichtariers und des kärglich spendenden Geizigen. Wenn somit auch das moralische Element den vedischen Göttern keineswegs fehlt, so tritt es doch dem so mächtig entfalteten mythologischen Elemente gegenüber sehr in den Schatten; und im ganzen mufs man sagen, dafs die vedischen Götter zu

wenig ihrer hohen Aufgabe, *gopâ ṛitasya*, Hüter des Moralischen zu sein, sich bewufst gewesen sind, zu sehr als egoistische Naturwesen von kräftiger Sinnlichkeit darauf bedacht waren, in Gebet und Opfer zu schwelgen, mit Soma „ihren Bauch zu füllen“ (wie es so oft von Indra heifst), als dafs sie nicht ihr Schicksal verdient hätten, welches darin bestand, sehr bald in den Hintergrund gedrängt zu werden, einerseits durch die Riten selbst, mit deren pünktlicher Erfüllung man die Götter in der Gewalt hatte, anderseits durch das philosophische Denken, welches eine höhere Einheit verlangte, als sie in dieser buntfarbigen, weder durch ein physisches noch durch ein moralisches Princip zu einer souveränen Einheit zusammengeschlossenen Götterwelt möglich war.

Diese Unzulänglichkeit der vedischen Götter, als Stütze der Moral zu dienen (und somit also ihre Unzulänglichkeit überhaupt), kann nicht lebendiger illustriert werden als durch das moralische, zur Wohlthätigkeit auffordernde Lied Ṛigv. 10, 117, welches wir hier zum Schlusse übersetzen wollen, einerseits um zu veranschaulichen, wie entwickelt das moralische Gefühl schon zu den Zeiten des Ṛigveda war, anderseits weil es die (jedem europäisch Denkenden befremdliche) Erscheinung einer Moral zeigt, welche gar keinen Versuch macht, sich auf Theologie zu gründen, vielmehr die vedische Götterwelt, offenbar im Gefühle ihrer Ungeeignetheit zu diesem Zwecke, kurzweg beiseite schiebt. Ja, der erste Vers ist geradezu gegen solche gerichtet, welche in der Theologie das Mittel fanden, sich der Pflicht des Wohlthuns zu überheben, indem sie das Elend für eine göttliche Strafe erklärten, welche man nicht durch Linderung desselben vereiteln dürfe.

Ṛigveda 10,117.

1. Der Hunger ist doch gottverhängte Strafe nicht!
Denn Satte auch ereilt der Tod in vieler Art.
Armen zu spenden, schmälert ja den Reichtum nicht;
Wer nicht giebt, hat auch keinen, der sich sein erbarmt.

2. Wer, wohlversehn mit Nahrung, wenn der Dürftige,
Um eine Gabe bittend, naht in seiner Not,
Sein Herz verhärtet dem, der Ehre stets erwies,
Der findet selbst auch keinen, der sich sein erbarmt.

3. Der erst geniefst, der auch dem Armen mitteilt,
Der hinschleicht, Nahrung bittend, abgemagert;
Wer ihm in seinem Hülferuf Gehör schenkt,
Hat für die Zukunft einen Freund gewonnen.

4. Der ist kein Freund, der nicht dem Freunde mitgiebt,
Dem treu anhänglichen, von seiner Speise.
Weg geht er von ihm, wo kein Trost zu finden,
Hängt sich an einen Fremden, der ihn sättigt.

5. Es reiche dar dem Flehenden wer Macht hat,
Hinblickend auf den weitern Weg der Zukunft!
Reichtum rollt um wie Räder an dem Wagen.
Oft ging er schon von dem auf jenen über.

6. Vergebens häuft für sich der Thor die Güter;
Die Wahrheit sag' ich, sie sind sein Verderben!
Er zieht sich keinen Freund auf, noch Vertrauten, —
Einsam geniefst er, einsam wird er leiden.

7. Nur wenn sie pflügt, bringt uns die Pflugschar Nahrung;
Der Weg nützt nur, wenn man ihn pflückt mit Füfsen;
Den lauten Redner, nicht den stummen liebt man;
So gilt ein Freund, der schenkt, mehr als ein karger.

8. Der Einfufs schreitet schneller als der Zweifufs wohl,
Der Zweifufs holt den Dreifufs ein von hinten;
Der Vierfufs kommt auf der Zweifüfs'gen Ruf herbei,
Schaut auf zu ihnen, ihre Schar umwedelnd.
[So ist, wer kargt, oft ärmer, als wer mitteilt.]

9. Die Hände, obschon gleich, sind nicht gleich wirksam;
Zwei Schwesterkühe sind an Milch oft ungleich;
Selbst Zwillinge an Leistung sind verschieden, —
Selbst Blutsverwandte sind nicht gleich mildthätig.

Mit diesem Hinweise auf die grofse, aus natürlichen Gründen nicht erklärliche, ethische Verschiedenheit der Charaktere endet das schöne Lied.

III. Der Verfall der altvedischen Religion und die Anfänge der Philosophie.

1. Zweifel und Spott.

Die altvedische Religion trug, wie gezeigt, die Keime ihres Unterganges in sich, und so werden wir uns nicht wundern, wenn wir schon auf dem Boden des Ṛigveda selbst den Verfall der Religion hereinbrechen sehen, indem in einigen spätern Hymnen, so viel auch hier von der priesterlichen Überlieferung ausgetilgt sein mag, doch deutliche Spuren von Unglauben, Verspottung der Religion und ihrer Institute, und endlich gänzlicher Ablehnung derselben wahrzunehmen sind. Wir wollen dieselben in der Kürze nachweisen.

Zunächst ist es schon ein bedenkliches Zeichen für die Gläubigkeit eines Zeitalters, wenn in ihm viel von Glauben die Rede ist. Denn wenn auch Lessings Behauptung, dafs „man selten von der Tugend spreche, die man habe, aber desto öfter von der, die uns fehle“, nur die halbe Wahrheit so vieler sprichwörtlichen Redensarten haben dürfte, so wird doch in einer Zeit völlig unerschütterten Glaubens dieser, eben weil er die einer solchen Zeit völlig gemäfse Interpretation des Daseins ist, so unbewufst und gleichsam instinktiv die Grundlage des ganzen geistigen Lebens bilden, dafs von ihm so wenig die Rede ist wie etwa von der Verdauung, so lange dieselbe richtig funktioniert. Wie aber dieser, sobald sie irgendwie gestört ist, sogleich die Aufmerksamkeit sich zuwendet, so auch der eigenen Gläubigkeit, wenn man ihrer sich nicht mehr ganz versichert fühlt. In diesem Sinne ist es ein Zeichen der Zeit, wenn wir unter den spätern Liedern des Ṛigveda folgende Anrufung, nicht irgend eines Gottes, sondern des Glaubens finden:

Ṛigveda 10,151 (= Taitt. Br. 2,8,8,6–8).

1. Durch Glauben Opferfeuer flammt,
   Durch Glauben Opferspende strömt,
   Den Glauben auch im Schofs des Glücks
   Bekennen wir durch unser Wort.

2. Mach', Glaube, wert dem Spendenden,
Mach' wert dem spenden Wollenden,
Dem Opfrer wert, der gerne schenkt,
Dies Zeugnis, von mir abgelegt!

3. Wie selbst den mächt'gen Unholden
Die Götter brachten Glauben bei,
Präg' ein dem Opfrer, der gern schenkt,
Dies Zeugnis, von uns abgelegt!

4. Den Glauben schätzt der Götter Schar
Und Opfrer, schützend Lebenshauch;
Wer ernstlich will, wird gläubig bald,
Wer glaubt, gewinnt der Güter viel.

5. Den Glauben rufen morgens wir,
Den Glauben an zur Mittagszeit,
Den Glauben, wenn die Sonne sinkt, —
O Glaube! mache gläubig uns!

Dieser Stofsseufzer einer frommen, und nicht weniger begehrlichen, Seele scheint zu beweisen, dafs es zur Zeit unseres Sängers mit der Gläubigkeit der reichen und freigebigen Opferherren nicht mehr recht voran wollte.

Aber wir haben deutlichere Anzeichen des einreifsenden Unglaubens, und es ist merkwürdig, dafs derselbe sich vornehmlich an den Gott Indra wagt, der doch wie kein anderer zum Nationalgotte des streitbaren Inders der vedischen Zeit geworden war. Diese Erscheinung mag zum Teil ihren Grund darin haben, dafs Indra nicht so ununterbrochen wie Varuṇa, Savitar oder Agni, sondern nur hin und wieder, im Gewitter, seine Wirksamkeit entfaltete, zum Teil wohl auch darin, dafs er als Kriegsgott zu öfteren Malen diejenigen, welche auf seine Hülfe vertrauten, im Stiche gelassen haben wird. So heifst es in dem Sajanâsa-Liede 2,12, — so genannt, weil der Sänger, indem er die Grofsthaten des Gottes von Vers zu Vers verkündet, jedesmal mit dem Refrain schliefst: *sa, janâsa', Indra!*, „das ist, ihr Völker, Indra!“ — in diesem noch so glaubensmutigen Liede heifst es, Vers 5:

Der Furchtbare, von dem sie zweifelnd fragen:
„Wo ist er?“, ja, von dem sogar sie sagen:
„Er ist nicht!“, und der doch Spielmarken gleich
Einstreicht die Güter des, der kärglich spendet,
Glaubt nur an ihn, das ist, ihr Völker, Indra!

Ähnlichem Zweifel begegnen wir Ṛigveda 8,100,3:

Bringt schönes Lob dem Indra um die Wette,
Wahrhaftiges, wenn er wahrhaftig ist!
Zwar sagt wohl der und jener: „Indra ist nicht!
Wer sah ihn je? Wer ist's, dafs man ihn priese?“ —

was dann der Dichter durch eine Art Theophanie widerlegt. — Auch der humoristische Ausruf (wahrscheinlich eines Götterbilder verkaufenden Händlers), wie er 4,24,10 in den Text geraten ist, war in den Zeiten des lebendigen Glaubens wohl nicht möglich:

Wer kauft mir diesen Indra ab?
Für zehn Milchkühe geb' ich ihn.
Wenn er die Feinde abgemurkst,
Nehm' ich auch wieder ihn retour! —

Schwerer als solche Späfse eines rohen Gesellen wiegt es, wenn auch elegante Dichter ihr Talent mifsbrauchen, um die Götter, und namentlich wieder Indra, zu verspotten.

Dafs Gott Indra eigentlich, so gut wie andere Leute, ein Egoist ist, dem es vor allem darauf ankommt, tüchtig Soma zu trinken, das lag am Ende in seinem ganzen Charakter, aber man durfte es doch nicht sagen, es wäre denn in der Weise des *satirical rogue*, welcher Ṛigv. 9,112 launig schildert, wie alles in der Welt dem eigenen Vorteil nachstrebt, und dabei jedesmal mit dem altheiligen, auch sonst öfter (z. B. 9,113. 9,114. 8,91,3) vorkommenden Refrain schliefst: *indrâya indo parisrava*, „Du, o Soma, ströme dem Indra zu“. Geldner und Grafsmann freilich haben diesen Refrain, in dem nach unserer Meinung die Pointe des Ganzen liegt, als ungehörig gestrichen. Ob mit Recht, mag die Betrachtung des Liedes selbst lehren, das wir hier übersetzen.

Ṛigveda 9,112.

1. Gar mannigfach ist unser Sinn,
Verschieden, was der Mensch sich wünscht:
Radbruch der Wagner, Beinbruch der Arzt,
Der Priester den, der Soma preſst, —
„Dem Indra ströme Soma zu!“

2. Der Schmied mit dürrem Reiserwerk
Mit Flederwisch als Blasebalg
Mit Amboſsstein und Feuersglut
Wünscht einen, der das Gold nicht spart, —
„Dem Indra ströme Soma zu!“

3. Ich bin Poet, Papa ist Arzt,
Die Küchenmühle dreht Mama,
So jagen vielfach wir nach Geld,
Wie Hirten hinter Kühen her, —
„Dem Indra ströme Soma zu!“

4. Das Streitroſs wünscht den Wagen leicht,
Zulächeln, wer Anträge stellt,
Hirsutam vulvam mentula,
Es wünscht der Frosch den Wasserpfuhl, —
„Dem Indra ströme Soma zu!“ —

Eine ähnliche Verspottung Indra's durch angehängten Refrain scheint das Lied Ṛigv. 10,86 zu bezwecken, ein Dialog, in dem indessen die Verhältnisse ziemlich unklar liegen. Vielleicht ist die Situation die, daſs Indra, da ihm die Arier nicht mehr opfern wollen (v. 1), wilden Stämmen sich zuwendet, welche symbolisiert werden durch *Vṛishâkapi*, den „Mannaffen“ (einen Vorläufer des *Hanumant*), bei dem Indra sich mit fetten Ochsen den Bauch füllen und dazu weidlich zechen kann (v. 14—15). Hieran nimmt *Indrâṇî*, die Gattin des Indra, groſsen Anstoſs (zumal da Vṛishâkapi etwas unsäuberlich mit ihr umgegangen ist, v. 5. 9), und es kommt zu einem Zwist des göttlichen Ehepaares, nicht ohne derbe Zoten, indeſs der Dichter, durch alles dieses unbeirrt, gleichsam als Chorus zur Seite steht und hinter jedem Verse, auch dem ärgsten, seinen Refrain herbetet, der gewiſs wieder einem alten Liede entnommen ist: *viçvasmâd Indra' uttaraḥ!*, „Indra erhaben über allem ist“.

Die Krone dieser Verspottungen des Indra aber bildet doch wohl das berühmte Lied 10,119, in welchem der Gott auftritt, stark von Soma angetrunken, in seligster Geberlaune, zu den tollsten Streichen aufgelegt und mächtig renommierend, wobei der schwer übersetzbare, rülpsartige Refrain den Schlüssel dieser seltsamen Situation liefert:

Ṛigveda 10,119.

1.* Jetzt wär' ich in der Laune wohl,
Ein Roſs zu schenken, eine Kuh!
O ha! kommt das vom Somatrank?

2. Wie Winde stürmend ungestüm
Hat mich der Trunk gerüttelt auf.
O ha! kommt das vom Somatrank?

3. Der Trunk hat mich gerüttelt auf,
Wie schnelle Rosse einen Karr'n.
O ha! kommt das vom Somatrank?

4. Da brüllt ja ein Gebet mich an
Wie eine Kuh ihr liebes Kind.
O ha! kommt das vom Somatrank?

5. Ich wirble wie ein Drechsler rund
In meinem Herzen das Gebet.
O ha! kommt das vom Somatrank?

6. Nicht wie ein Sonnenstäubchen groſs
Erscheint mir jetzt das Menschenvolk.
O ha! kommt das vom Somatrank?

7. So groſs sind Erd' und Himmel nicht
Wie eine Schulter hier von mir.
O ha! kommt das vom Somatrank?

8. Lang bin ich bis zum Himmel hoch,
Breit wie das ganze Erdenrund.
O ha! kommt das vom Somatrank?

---

* Die Übersetzer können es auch hier nicht lassen, durch Umstellungen einen strophischen Bau und geordneten Gedankengang herzustellen. — Sie wissen am Ende nicht, wie einem zu Mute ist, der Soma getrunken hat.

9. Jetzt will ich mal die Erde gleich
Umschmeiſsen linkshin oder rechts.
O ha! kommt das vom Somatrank?

10. Mich brennt's, der Erde eins zu hau'n,
Daſs sie zerfliegt nach links und rechts.
O ha! kommt das vom Somatrank?

11. Beug' ich mich halb zum Himmel raus,
Kann bis nach unten langen ich.
O ha! kommt das vom Somatrank?

12. Ich bin der Groſse, Groſse, ich,
Bis in die Wolken rag' ich auf.
O ha! kommt das vom Somatrank?

13. Ich geh' nach Haus!* Ich hab' genug!
Den Göttern bring' ich noch was mit!
O ha! kommt das vom Somatrank?

Wie die Religion, so werden in den Ausläufern der Ṛigvedalitteratur auch deren Institute verspottet. So namentlich in dem den Vasishṭha-Liedern (Buch VII) angehängten Hymnus an die Frösche; wie diese in der Batrachomyomachie dienen, das heroische Epos, in den Fröschen des Aristophanes, den tragischen Chor zu parodieren, so treten die Frösche hier (Ṛigv. 7,103) zur Abwechslung einmal für die Götter ein, werden, wie diese, in ihren Heldenthaten besungen und zum Schlusse in der lächerlichsten Weise um ihren Segen angerufen. Das ganze Jahr durch haben die Frösche geschwiegen „wie Priester, die ein Gelübde bindet" (v. 1); in der Regenzeit erheben sie ihr Gequake, wobei der eine dem andern nachplärrt wie in der Brahmanenschule der Schüler dem Lehrer (v. 5). Sie lärmen dabei wie die Priester, wenn sie beim übernächtigen Soma um den vollen Kessel sitzen und reden (v. 7); und nochmals: sie machen ein Geschrei wie Priester, die vom Soma trunken sind, und schwitzen dabei wie die Adhvaryu's, wenn sie den heiſsen Milchtrank

* Es wird *grihân* zu lesen sein (vgl. 10,85,26. 10,86,20. 6,54,2).

bereiten (v. 8). Das Tollste aber ist der Schlufs, wo die Frösche als Hüter der heiligen Ordnung des Jahres gefeiert (*devahitim jugupur dvâdaçasya)* und um Schätze, Kühe und langes Leben angefleht werden, wie Geldner und Grafsmann meinen, „um dem Scherz das Ansehen eines Gebetliedes zu geben“, wie wir glauben, um die zahlreichen Stellen, in denen alle möglichen Götter um diese Dinge angerufen werden, dadurch lächerlich zu machen, dafs hier die verschiedenen Frösche, der brüllende wie der meckernde, der gelbe wie der bunte, die Stelle der Götter einnehmen. Es ist vielleicht nicht zufällig, dafs der Schlufssatz: *gavâṃ maṇḍûkâ dadataḥ çatâni sahasrasâve pra tiranta' âyus*, parodierend aus einem Hymnus des Viçvâmitra (3,53,7: *Viçvâmitrâya dadataḥ maghâni sahasrasâve pra tiranta' âyus*) entnommen ist, dem die Schule des Vasishṭha feindlich gegenüberstand.

Ṛigveda 7,103.

1. Das Jahr durch lagen sie so stumm
Wie Priester unterm Schweiggebot;
Doch nun der Regengott sie weckt,
Tönt laut der Frösche Redeschwall.

2. Des Himmels Wasser sind zu ihm gekommen,
Der in dem Sumpfe trocken lag wie Leder;
Da, wie von Kühen, die nach Kälbern brüllen,
Bricht laut aus die Beredsamkeit der Frösche.

3. Sehnsüchtig harrend auf die Zeit des Regens
Und schmachtend lagen sie, da strömt es nieder;
Nun grüfsen sie sich, wie der Sohn den Vater,
Mit freudigem Quaken zu einander redend.

4. Sieh' diese zwei, die freudig sich begegnen,
Wie ihnen wohl ist beim Ergufs der Wasser!
Und hier, der Frosch, wie hoch er hüpft im Regen!
Ein bunter dort tauscht Worte mit dem gelben.

5. Wenn sie so mit einander Worte wechseln,
Wie Schüler, die nachsprechen ihrem Lehrer, —
Ihr müfst die Lektion wohl trefflich können,
Wenn man im Wasser euch so wohlberedt hört!

6. Das brüllt wie Ochsen, meckert wie die Böcke,
Gesprenkelte und gelbe durcheinander;
„Viel sind der Formen, aber nur ein Name“,
Vielfach verziert sind ihrer Rede Worte.

7. Wie Priester über Nacht beim Soma sitzen
Rings um das volle Fafs und Reden halten,
So feiert ihr wohl auch, o Frösche, heute
Den Tag, mit dem die Regenzeit begonnen!

8. Ja, Priester sind es, die des süfsen Soma voll
Das grofse Jahrgebet mit Lärm begehen,
Geistliche Herrn, beim Milchtrank weidlich schwitzend,
Recht öffentlich, denn jeder will sich zeigen.

9. Die gottgesetzte Jahresordnung hütend,
Nicht brechen ihre Zeit die Götterhelden; —
Da kommt die Regenzeit, und nun ergiefsen
Die heifsen Opferkessel ihren Milchtrank.

10. Der Brüllochs schenkt, es schenkt der Meckerbock uns,
Der bunte und der gelbe reiche Güter!
Die Frösche „schenken uns ein Hundert Kühe
Und langes Leben bei dem Tausendopfer!“ —

Wo solche Parodien möglich waren, da hatte der Unglaube schon weit um sich gegriffen; und es ist nicht zum Verwundern, wenn es Männer gab, die sich in offener Opposition von der bestehenden Religion und ihrer Ordnung lossagten. Der kühne Ausspruch eines solchen ist uns erhalten in dem Verse, *Ṛigveda 10,82,7:*

Ihr kennt ihn nicht, der diese Welt gemacht hat;
Ein andres schob sich zwischen ihn und euch ein:
Gehüllt in Nebel und Geschwätz umherziehn
Die Hymnensänger, ihren Leib zu pflegen.

Diese Kraftstelle besagt, dafs die Recitierer der vedischen Hymnen *(ukthaçâs)*, also die Träger der heiligen Überlieferung 1) selbst im Unklaren (im Nebel) sich befinden, 2) andere durch blofses Geschwätz *(jalpi)* bethören, 3) als *asutṛipaḥ* („Leben sättigend“, oder „nicht leicht zu ersättigen“ — beides kommt schliefslich auf dasselbe hinaus) nicht nach Wahrheit,

sondern nach ihrem Lebensunterhalte streben, ein Vorwurf, welcher seitdem sehr oft gegen die Brahmanen erhoben worden ist.

2. Aufdämmern des Einheitsgedankens.

Ein Zeitalter, in dem so deutliche Anzeichen des Unglaubens, der Verspottung und der offenen Ablehnung der Religion sich zeigen, war reif für die philosophische Betrachtung der Dinge, und eine solche sehen wir denn auch, Hand in Hand mit den geschilderten Symptomen des verfallenden Glaubens, in den jüngsten Hymnen des Ṛigveda klar und immer klarer hervortreten.

Und zwar thun hier die philosophischen Dichter des Ṛigveda als ersten und wichtigsten Schritt denselben, durch welchen in Griechenland Xenophanes die Philosophie begründete, und der der Natur der Sache nach den Anfang der Philosophie bedeutet: er besteht in der Erkenntnis, dafs aller der buntgestaltigen Vielheit der Götter und der Wesen in der Welt zu Grunde liegt eine von ihnen allen verschiedene, ewige Einheit. Die Art, wie durch diesen Gedanken der Einheit der Welt in Indien und in Griechenland die Philosophie zum Durchbruche kommt, ist eine charakteristisch verschiedene. Xenophanes lehnt sich in offenem Kampfe gegen die homerische Götterwelt auf; er konnte dies thun, weil ihm keine geschlossene Priestergilde gegenüberstand, und er mufste es thun, weil die griechischen Götter unter den Händen der homerischen Poesie und ihrer plastischen Gestaltungskraft zu sehr zu festen Individuen krystallisiert waren, um vom philosophischen Denken aufgelöst zu werden, es wäre denn in der künstlichen Weise einer allegorischen Umdeutung, wie sie später von den Stoikern versucht wurde. Anders in Indien: hier war eine offene Bekämpfung angesichts des mehr und mehr sich konsolidierenden Priesterstandes ohne Aussicht auf Erfolg; es bedurfte aber auch derselben nicht, denn die Personifikation der indischen Götter war so wenig durchgeführt, die Gestalten derselben waren noch so nebelhaft durchsichtig und leicht in die entsprechende Naturerscheinung auflösbar, dafs man es unternehmen konnte, die Götter stehen zu lassen und

durch sie hindurch die Einheit zu ergreifen, welche allen Göttern und allen entsprechenden Naturkräften zu Grunde liegt. Dementsprechend gewahren wir in den spätern Teilen des Ṛigveda ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der Einheit, auf der alle Vielheit der Götter und der Dinge beruht, wobei die Frage immer dringlicher gestellt wird und die Lösung in schrittweise zunehmender Deutlichkeit hervortritt, wie wir jetzt im einzelnen nachweisen wollen.

Zunächst ist hier von einer Eigentümlichkeit der vedischen Götterverehrung zu reden, die derselben eine Mittelstellung zwischen Polytheismus und Monotheismus zuweist, und die man (mit Max Müller) füglich als Henotheismus bezeichnen kann. Der vedische Glaube ist nicht ein Polytheismus wie der der Griechen, wo jeder Gott dem andern Gott in geschlossener Individualität gegenübersteht und in seiner Wirkungssphäre durch die der andern eingeschränkt wird; die Götter des Veda bewohnen nicht in familiärer Gemeinschaft ihren Olympus, sondern jeder steht auf seiner eigenen Höhe, und wenn man sich ihm naht, so treten alle andern Götter in den Hintergrund, ja sie verschwinden mitunter in dem Maſse, als wenn der gerade angerufene Gott, sei es Agni, Indra, Varuṇa oder sonst einer, der allein vorhandene wäre. Daher die auffallende Erscheinung, daſs dieselben Groſsthaten, wie Festgründung der Erde, Stützung des Himmelsgewölbes, Heraufführen der Sonne u. s. w., bald dem Varuṇa, bald dem Indra oder Agni, oder auch andern Göttern beigelegt und schlieſslich sämtlich auf Soma oder Brahmaṇaspati vereinigt werden. Es ist hierbei, als wenn im tiefsten Grunde des Gemütes schon das Bewuſstsein von der Einheit des Göttlichen vorhanden wäre, und als wenn dieses Gottesbewuſstsein die verschiedenen Götter nur als Schemata benutzte, an denen es sich zum Ausdrucke bringt. Hierbei werden häufig zwei Götter im Dual zusammengefaſst, wie *Mitra-Varuṇa*, *Agni-Soma*, *Indra-Vâyu* u. s. w., und als Einheit angerufen; oder der Dichter wendet sich an die *Viçve devâḥ*, ursprünglich „alle Götter“, welche dann später bei zunehmender Systematisierung als eine besondere Götterklasse neben den andern erscheinen. An sie, unter specieller Anrufung einzelner Götter,

ist auch der mystisch dunkel gehaltene Hymnus 3,55 gerichtet, der in allen 22 Versen mit dem merkwürdigen Refrain schliefst: *mahad devânâm asuratvam ekam*, d. h. (wenn wir richtig übersetzen): „grofs ist der Götter Lebenskraft, ist eine". — Deutlicher noch tritt der Versuch, zur Einheit vorzudringen, hervor in der *Aditi*, die mythologisch zur Mutter der *Âditya*'s, der höchsten Himmelsgötter, wurde, etymologisch aber „die Unendlichkeit" zu bedeuten scheint. Von ihr heifst es 1,89,10:

> Die Aditi ist Himmel, ist der Luftraum,
> Die Aditi ist Mutter, Vater, Sohn.
> Die Aditi ist alle Götter und Menschen,
> Ist was geboren ward und was da sein wird.

Was hier noch schüchtern in mythologischer Verhüllung erscheint, der Gedanke von der Einheit des Universums, findet seine grofsartige Durchführung in zwei Hymnen, die den eigentlichen Kern der Philosophie des Ṛigveda ausmachen, das dem Dîrghatamas zugeschriebene Lied 1,164 und der Schöpfungshymnus 10,129. Mit ihnen haben wir uns jetzt zunächst zu beschäftigen.

8. Das Einheitslied des Dîrghatamas, Ṛigv. 1,164.

Dieser gewaltige Hymnus steht an der Spitze der ganzen Entwicklung der indischen Philosophie, ein Vorrang, der ihm nur durch den Schöpfungshymnus 10,129 streitig gemacht werden könnte. Das Thema bei beiden ist das gleiche: die Einheit in der Vielheit der Welterscheinungen, nur dafs dieser aller weitern Philosophie als Ausgangspunkt dienende Gedanke 1,164 mehr analytisch, 10,129 mehr synthetisch behandelt wird. Der Dichter von 1,164 geht aus von der Vielheit und sucht durch sie zur Einheit vorzudringen, wobei er sich vielfach noch in rituellen Vorstellungen befangen zeigt, während der Dichter des Schöpfungsliedes sich ganz frei von rituellen und dogmatischen Vorurteilen gemacht hat, die ewige Einheit direkt ins Auge fafst und aus ihr die Dinge abzuleiten sucht. Es ist damit ähnlich wie mit dem Grundgedanken des Christentums, der Wiedergeburt, welche bei Paulus noch in ihrer Entstehung und Loswindung von ererbten

Vorurteilen beobachtet werden kann, während sie bei Johannes abgeklärt und als fertiges Resultat auftritt. So wie wir nun hieraus auf die Priorität des paulinischen vor dem johanneischen Gedankenkreise schliefsen müssen, so werden wir auch dem dunkeln Suchen in 1,164 die Priorität vor den abgeklärten Anschauungen von 10,129 einräumen. Hierbei braucht 10,129 nicht direkt von 1,164 abzuhängen, sondern nur eine ähnliche Gedankenarbeit vorauszusetzen, wie wir sie in dem Einheitsliede des Dîrghatamas noch vor Augen haben.

Eine Disposition dieses letztern ist schwer zu geben, da sich in ihm drei Gedanken:

a. die Rätsel des Universums,
b. die Einheit als Lösung derselben,
c. die Identität der Weltordnung und Opferordnung

fast unentwirrbar durcheinander schlingen. Nachdem gleich in v. 1 durch die Koordination der drei Brüder, des Himmelsfeuers (Sonne und Sterne), des Wolkenfeuers (Blitz) und des Opferfeuers, auf die Einheit der himmlischen, atmosphärischen und irdischen Phänomene hingedeutet und somit gleichsam der Dreiklang angeschlagen worden, welcher als Grundaccord das ganze Lied durchklingt, so werden weiter

a. die Rätsel des Universums entwickelt, und zwar speciell des Sternenhimmels als physischen Vertreters der Zeit (v. 2. 13—16. 19—20. 48), der Sonne (v. 5. 7. 8—9. 17. 31—33. 47. 52) und des irdischen Feuers (v. 1. 30).

b. Hierbei kommt wieder und wieder der Gedanke der Einheit in all dieser Mannigfaltigkeit zum Durchbruche (v. 4. 6. 10—12. 18. 21. 22.), bis dann endlich (v. 46) die grofse Wahrheit unverhüllt und in offener Opposition gegen die Orthodoxie ausgesprochen wird: *ekaṃ sad viprâ bahudhâ vadanti*, „vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“. (Bis zum *tat tvam asi* der Chândogya-Upanishad hin ist kein so epochemachendes Wort mehr in Indien gesprochen worden.)

c. Begründet wird diese Einheit durch einen durchgängigen Parallelismus der Weltordnung und Opferordnung, indem sowohl die Funktionen des Hotar (7 Hotar's,

seine Rede, deren Metra) als auch die des Adhvaryu (*Pravargya*, Somaopfer, Tieropfer) mit entsprechenden kosmischen Verhältnissen parallelisiert, ja identifiziert werden. So werden namentlich gleichgesetzt:

die 7 irdischen Hotar's	— 7 himmlische Hotar's, v. 2—3. 36.	
die irdische *Vâc* (Rede)	— die himmlische, v. 37—39. 40—42. 45. 49.	
die irdischen Metra	— die himmlischen, v. 23—25.	
der irdische *Pravargya*	— der himmlische (Gewitter), v. 26—29.	
das Tieropfer	— Stieropfer der Götter, v. 43—44. 50. 51.	
Opferbett	— Ende der Erde,	v. 34—35.
Opfer	— Nabel der Welt,	
Soma	— Sonne und Regen, [Rede,	
Beter (*brahmán*)	— höchster Himmelsraum der	

In diesen Parallelisierungen tritt schon deutlich die Methode der Brâhmaṇa's zu Tage, welche unermüdlich darin sind, die Bestandteile des Opfers in die Bestandteile der Welt symbolisch umzudeuten; zugleich aber schimmert auch das schon durch, dessen praktische Seite diese Symbolisierungen sind, der grofse philosophische Gedanke der Upanishad's, dafs das Princip der Dinge identisch ist mit dem *Bráhman* (Gebet), d. h. mit derjenigen Erhebung des Willens über die eigene Individualität, deren wir in der religiösen Andacht uns bewufst werden.

Noch ist vorauszubemerken, dafs der Hymnus sich von selbst in zwei Teile zerlegt, v. 1—22, welche die Einheit des Universums, und v. 23—46, welche die Einheit der Weltordnung und Opferordnung nachweisen (v. 47—52 ist offenbar ein Nachtrag). Die Atharva-Recension hat diese beiden Teile als besondere Hymnen 9,9 und 9,10 (mit einigen Umstellungen), aber da der Grundgedanke beider übereinstimmend ist, da die Betrachtungen des ersten Teils dem zweiten schon vorgreifen (namentlich in v. 3. 21) und dafür wiederum in diesem nachklingen, so ziehen wir es vor, an der einheitlichen Form des Ṛigveda festzuhalten. Eine Zerlegung des Hymnus in kleinere Stücke, wie sie von den Neuerern wohl noch oft versucht werden wird, mag eine nützliche Übung des philologischen Scharfsinnes sein, hat aber für die philosophischen

Gedanken, um die es uns hier zu thun ist, keine weitere Bedeutung.*

A. Erste Hälfte, v. 1–22.

Vers 1–3. Das Himmelsfeuer (Sonne und Sterne), das Blitzfeuer und das Opferfeuer bilden eine Einheit (sind Brüder), welche der Dichter in dem Opferfeuer anschaut als einen Stammherrn *(viçpati)* mit sieben Söhnen, d. h. den sieben Hotar's. Diesen sieben irdischen Hotar's (die öfter erwähnt werden, z. B. 3,10,4. 8,60,16. 10,63,7) entsprechen für das Firmamentfeuer sieben himmlische Hotar's und für das atmosphärische Feuer sieben Schwestern (vielleicht sieben Blitzflammen). Das Firmament ist ein Wagen, bestehend nur aus einem ungeheuern, sich drehenden Rade, das von der durch die sieben Hotar's angeschirrten Sonne gezogen wird. Erde, Luftraum und Himmel sind drei ineinander steckende Naben des Sternenrades.

1. Dort jener schöne Priester, grau vor Alter[1]!
Verzehrend ist sein Bruder in der Mitte[2];
Schmalz auf dem Rücken trägt der dritte Bruder[3];
Als Stammherrn sah ich ihn mit sieben Söhnen[4].

1. Das Firmament mit Sonne und Sternen. 2. Der Blitz. 3. Das Opferfeuer. 4. Den sieben *Hotar's*.

2. Einrädrig ist der Wagen[1], den die sieben[2]
Anschirr'n; ihn zieht *ein* Rofs mit sieben Namen[3];
Dreinabig ist es, ewig, unaufhaltsam,
Das Rad[4], auf welchem alle Wesen fufsen.

1. Des Firmamentes. 2. Die sieben himmlischen *Hotar's*. 3. Die Sonne, später *Âditya* genannt; hier sind die sieben *Âditya's* ihre Namen. 4. Des Firmamentes.

---

* Weder was die indischen Exegeten in diesen Hymnus hineingeheimnifst, noch was die europäischen daraus herausgesponnen haben, durfte uns bei der Erklärung desselben leiten, sondern nur der anhaltend und ernstlich durchdachte Wortlaut des Liedes selbst in seinem Zusammenhange mit den übrigen Erzeugnissen der vedischen Philosophie. Haug's Erklärung desselben als „Vedische Rätselfragen und Rätselsprüche" (Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1875, II, S. 457–515), die wir hinterher verglichen haben, enthält im einzelnen neben vielem Verfehlten auch manches Gute, fufst aber im ganzen auf der Voraussetzung, dafs sich in dem Hymnus nirgends ein wirklicher Zusammenhang nachweisen lasse. Unsere Darlegung unternimmt es, diese Voraussetzung zu entkräften. Im einzelnen freilich ist vieles problematisch und wird es wohl für immer bleiben.

3. Es sind die [selben] sieben, die dem Wagen hier[1]
Vorstehn mit sieben Rädern[2], sieben Rossen[3];
Und sieben Schwestern[4] jauchzen ihnen zu,
Da wo gesetzt der Kühe sieben Namen[5].

1. Dem Opfer. 2. Den sieben Teilen des jährlichen Opfercyklus. 3. Den sieben Opferflammen, Muṇḍ. 1,2,4. 4. Sieben Blitzflammen mit ihren sieben, der Tonleiter entsprechenden Donnerstimmen (den *sapta vâṇîḥ*, Ṛigv. 3,1,6). 5. Sieben Wolkenarten oder Wolkenströme (die *sapta yahvîḥ*, ibidem v. 3. 6). — Möglich ist es auch, (mit Haug) unter den Rossen Metra, unter den Schwestern Stoma's und unter den in ihnen ruhenden Kühen die Töne der Skala zu verstehen.

Vers 4—6. Der schon v. 1 erwähnte Stammherr, d. h. die Einheit, welche jener Vielheit der Erscheinungen des Universums zu Grunde liegt, ist zu erforschen.

4. Wer hat gesehn, wie den zuerst Entstandnen,
Den Knochenhaften[1] trägt der Knochenlose[2]?
Wo war der [Lebens-]Hauch, das Blut, das Selbst der Erde?
Wer ging, den der es weifs darnach zu fragen?

1. Das gestaltete Sein (*vyaktam*). 2. Das gestaltlose Urprincip (*avyaktam*).

5. Als Thor, im Geist nichtwissend, frag' ich jenen
Verborgnen Wohnstätten der Götter nach,
Wo am einjährigen Kalb[1] die Weisen spannten
Die sieben Fäden[2], um sie auszuweben.

1. An der Sonne als Vertreterin des Jahres. 2. Die sieben Jahresopfer.

6. Unkundig frag' ich die hier etwa kundig,
Die Weisen, zu erforschen, was ich nicht weifs:
Wer wohl gestützt hat die sechs Weltenräume
Als Ungeborner; wer war wohl dies Eine? —

Vers 7—22. Der Dichter fährt fort, die rätselhaften Phänomene des Universums zu schildern, und immer wieder wird diese Schilderung unterbrochen durch die Frage nach dem Einen; der Eine ist v. 10 der Träger der drei Weltenväter und Weltenmütter, v. 12 der Vater, v. 13 die Weltachse, v. 18 der göttliche Geist, v. 22 der Vater.

Vers 7—10. Der Eine als Weltträger. Woher stammt die Sonne (v. 7)? Sie ist das vom Vater Himmel mit der

Erdkuh gezeugte Kalb (v. 8—9). Aber der Himmel und die Erde (beide aus drei Schichten übereinander bestehend) werden getragen von dem Einen, was wohl im Himmel, aber nicht überall auf Erden bekannt ist (v. 10).

7. Es sage an hier, wer es weiſs zu sagen,
Wo der verborgne Stand des schönen Vogels [1]?
Aus seinem Haupte melken Milch die Kühe [2],
Gewandverhüllt, mit [seinem] Fuſse Wasser trinkend [3].

1. Der Ursprungsort der Sonne. 2. Die Wolken nähren sich von der Sonne. 3. Mittels des Fuſses der Sonne (der über die Erde hinwandelnden Sonnenstrahlen) trinken die Wolken das Erdenwasser.

8. Die Mutter lieſs dem Vater zu was recht ist,
Mit Sinn ihm paarend sich und Wunsch zu Anfang.
Unwillig ward, durchbohrt, sie keimesschwanger,
Da brachen aus in Preis die Jubelscharen.

9. Die Mutter war geschirrt ans Joch der Wackern [1];
Noch stand das Kind umfriedigt von der Hürde [2]; —
Da blöckt das Kalb und schaut zur Kuh hernieder,
Zur allgestaltigen, drei Meilen abwärts [3].

1. *dakshiṇâyâḥ*, vielleicht der Morgenröte: eben hatte die Erde den Wagen der Morgenröte (*ratho dakshiṇâyâḥ*, 1,123,1) heraufgeführt, 2. noch war die Sonne nicht aufgegangen; 3. da erhebt sie sich und schaut hoch vom Himmel auf die Erde herab.

10. Drei Mütter sind, drei Väter auch; sie trägt
Aufrecht der Eine, nimmer wird er müde.
Dort, auf des Himmels Rücken, wird verkündet
Die Rede, alles wissend, doch nicht jedem kund.

Vers 11—12. Der Eine als Vater im Sternhimmel und Opferfeuer gegenwärtig. Der Fixsternhimmel ist ein Rad, welches sich um Erde und Luftraum als die feste Achse unermüdlich dreht. Diese Umdrehung, wenn auch allnächtlich erfolgend, vollendet sich doch erst im Laufe des Jahres. Daher der Dichter, die tägliche und jährliche Drehung nicht unterscheidend, die zwölf Monate (die zwölf Bildner des Jahres) als Speichen des Rades bezeichnet, auf welchem die 720 Tage und Nächte des Jahres, zu Zwillingspaaren verbunden, befestigt sind. Der Vater, das feurige Lebensprincip des Weltganzen, ist einerseits verkörpert (*purîshin*) in diesem

Fixsternrade, anderseits aber auch der Welt hienieden als das Opferfeuer eingefügt.

11. Mit zwölf der Speichen[1] — denn sie altern nimmer[2] —
Dreht um den Himmel sich das Rad der Ordnung[3];
Auf ihm, o Agni! stehn als Zwillingspaare
Der Zahl nach siebenhundertzwanzig Söhne[4].

1. Die zwölf Monate. 2. Sie kehren alljährlich unverändert wieder. 3. *cakram ṛitasya*, der regelmäfsige Kreislauf des Jahres. 4. Die 720 Tage und Nächte des Jahres.

12. Der Vater, fünffüfsig[1], zwölffacher Bildung[2],
Sei leibhaft, heifst es, in des Himmels Jenseits;
Doch sei er auch weitleuchtend[3] eingefügt
Dem Untern mit sechs Speichen[4], sieben Rädern[5].

1. Vielleicht die fünf Planeten, über deren Vorkommen im Ṛigveda vgl. Zimmer A J L S. 353—355. 2. *drâdaça-âkṛiti;* vgl. Ṛigv. 10,85,5: *samânâm mâsa' âkṛitiḥ*, „der Monat (nicht gen.) ist die Bildung der Jahre, das die Jahre Bildende". 3. Als Opferfeuer. 4. Sechs Jahreszeiten. 5. Den sieben Teilen des Opfercyklus, wie v. 3.

Vers 13—16. Der Eine als Weltachse. Die Vorstellungen von dem Rade des Fixsternhimmels und von den durch seine Jahresdrehung herbeigeführten zwölf Monaten nebst dem Schaltmonat als dreizehnten werden hier weiter ausgemalt.

13. Das Rad, fünfspeichenhaft[1], rollt um im Kreise;
In ihm gewurzelt sind die Wesen alle;
Schwer ist die Last, doch wird nicht heifs die Achse,
Bricht nicht in Ewigkeit, noch auch die Nabe.

1. Oben waren es zwölf Speichen (v. 11), hier fünf, vielleicht wieder die fünf Planeten. Der Dichter folgt den augenblicklichen Eingebungen seiner Phantasie.

14. Das Rad nebst Radkranz wälzt sich um, nicht altert es,
An langer Deichsel ziehn zehn Angeschirrte[1];
Umhüllt vom Luftkreis rollt sein Sonnenauge;
Auf ihm befestigt sind die Wesen alle.

1. Die zehn Pole *(diçaḥ)*.

15. Paarweis erzeugt, — allein erzeugt der siebente, —
Sechs Zwillingspaare, Weise, Gottentsprossene,
Verleihen das Erwünschte sie je nach der Art,
Unstäten Standorts, an Gestalten wandelbar.

16. Man nennt sie Männer[1], aber Weiber sind sie[2],
Das sieht, wer Augen hat, nur Blinde nicht, —
Ein Weiser, wenn auch jung, wird es bemerken,
Wer dies begreift, ist **seines Vaters Vater**[3].

1. *mâs* Monat ist Masculinum. 2. Denn sie gebären ja ihre Gaben. 3. Den Wechsel der Jahreszeiten und die Dauer in diesem Wechsel begreift nur, wer in das Wesen der Gottheit eingedrungen und dadurch zu ihr, zum Vater aller Dinge, zum Vater seines eigenen Vaters geworden ist. Dieselbe Wendung Atharvav. 2,1,2 = Vâj. Saṃh. 32,9 = (entstellt) Taitt. Âr. 10,1,4.

Vers 17—19. **Der Eine als der göttliche Geist** *(devam manas)*, welcher der Vater des Sonnenkalbes ist (v. 18). Seine Mutter ist hier, im Wechsel der Anschauung, nicht die Erde wie v. 8—9, sondern die Morgenröte (v. 17), vor der die Sterne fliehen, um sodann wiederzukehren (v. 19).

17. Abwärts vom Jenseits, aufwärts doch vom Diesseits
Die Kuh emporklimmt[1], mit dem Kalbe schwanger. —
Wohin gewandt, nach welcher Gegend zog sie?
Wo nur gebiert sie? doch nicht in der Herde[2]!

1. *padâ udasthât.* 2. Die Herde der Sterne ist bereits verscheucht, wenn die Morgenröte, selbst verschwindend, aus sich in unbegreiflicher Weise die Sonne gebiert.

18. Abwärts vom Jenseits wer des Kalbes Vater
Begriffen hat und aufwärts doch vom Diesseits,
Wer ist so weise, der ihn hier verkünde,
Den Gottesgeist, woher er ist entsprungen?

19. Die herwärts sind, die sind auch wieder hinwärts,
Die hinwärts sind, die sind auch wieder herwärts[1];
Die Indra, und du Soma! ihr gemacht habt,
Wie angeschirrt ziehn an des Luftraums Deichsel[2].

1. Die sich drehenden Sterne. 2. Die Pole wie v. 14, oder auch die Sterne selbst, welche das Fixsternrad ziehen.

Vers 20—22. **Der Eine als Weltvater.** (Eine wichtige Stelle, namentlich durch die Umdeutung derselben im Vedânta. Die ursprüngliche Bedeutung ist wohl folgende:) Tag und Nacht, zuerst im Dual, wie sie den Weltbaum umschlungen halten, dann im Plural die aufeinanderfolgende (auf dem Weltbaum nistende und sich fortpflanzende) Reihe der Tage und

Nächte; die Nacht schaut still herab, während der Tag an der Frucht des Weltlebens zehrt, welche als höchstes Resultat des Weltbaumes an dessen Gipfel hängt (vielleicht *ânanda*, die Wonne). Nur wer den Weltvater kennt, überschaut das Weltganze und geniefst seine Frucht (v. 22). Beim Opfer der Festversammlung, an dem mit den übrigen Göttern auch Tag und Nacht froh teilnehmen (*ahorâtrebhyaḥ svâhâ!* Vâj. Saṃh. 22,28) und ihre Unsterblichkeit nähren (denn die Götter nähren sich von Opfer und Gebet, *brahmaṇâ vâvṛidhânâḥ*, wie es so oft heifst), ist der Weise, der Weltgeist, in den mit religiöser Andacht (*brahman*) erfüllten Dichter eingegangen (v. 21).

20. Zwei schönbeflügelte verbundene Freunde
Umarmen einen und denselben Baum;
Einer von ihnen speist die süfse Beere,
Der andre schaut, nicht essend, nur herab.

21. Wo, teilzuhaben am Unsterblichen,
Die Vögel schlummerlos dem Fest zujauchzen,
Da ist der Fürst des Alls, der Welten Hüter,
Der Weise in mich Thoren eingegangen.

22. Der Baum, auf dem, an seiner Süfse zehrend,
Die Vögel alle Nester bau'n und brüten,
An dessen Wipfel hängt die süfse Beere, —
Niemand erreicht sie, der den Vater nicht weifs.

B. Zweite Hälfte, v. 23—46.

Vers 23—25. Die irdischen Versmafse, *Gâyatrî, Trishṭubh, Jagatî* (aus denen Preislied, Singlied und Spruchlied bestehen, und durch welche die Melodie gegliedert wird, v. 24) beruhen auf himmlischen Urmafsen, welche das Universum regeln, wie jene die Rede. Sie beherrschen den Himmelsstrom (vielleicht die Milchstrafse) und haben die Sonne heraufgeführt; ihre höchste Wirkung aber bleibt die Begründung des Opfers (v. 25), zunächst des himmlischen (v. 43. 50).

23. Die Gâyatrî beruht auf einer Gâyatrî,
Die Trishṭubh zimmerten aus einer Trishṭubh sie;
Das Mafs der Jagatî ruht auf der Jagatî;
Wer das versteht, der hat erlangt Unsterblichkeit.

24. Durch Gâyatrî mifst man das Preislied ab;
Singlied durch Preislied, Spruchlied durch die Trishṭubh;
Zweifüfsig Spruchlied mifst vierfüfsig Spruchlied[1];
Durch Silbentakt mifst man die sieben Töne.

1. *catushpadam* (mit Ludwig).

25. Den Strom am Himmel stützte er durch Jagatî;
Die Sonne spähte im Rathantaram er aus;
Die drei Brennhölzer schreibt der Gâyatrî man zu,
Daher durch Macht sie überragt und Gröfse.

Vers 26—29. Der himmlische Pravargya. Der *Pravargya* ist „eine Einleitungsceremonie zum Soma-Opfer, bei welcher frischgemolkene Milch in einen glühend gemachten Topf gegossen wird“ (Petersb. Wb.). Diese Verhältnisse werden, ähnlich wie vorher die Metra, auf das kosmische Gebiet übertragen. Der glühende Topf ist, wie es scheint, die in der Sommerhitze verschmachtende Erde, die Kuh die Wolke, die Milch der Regen, das Kalb die Welt der Lebendigen.

26. Ich rufe an die spendereiche Milchkuh,
Mit sanfter Hand soll sie der Melker[1] melken;
Uns keltere Savitar die beste Kelt'rung;
Es glüht der Topf[2], das möchte schön ich preisen.

1. Die Sonne oder der Wind (Sâyaṇa). 2. Die Erde.

27. „Hiñ“ schnaubt die Kuh, die Herrin aller Schätze,
Verlangend kam sie her nach ihrem Kalbe[1];
Milch geben soll die glänzende den Açvin's,
Gedeihen möge sie zu grofsem Wohlsein.

1. Nach der Lebewelt.

28. Mattschlummernd ist ihr Kalb[1], nach dem die Kuh brüllt[2],
Sie brüllt ihr „Hiñ“, sein Haupt frisch aufzurichten;
Dem heifsen Mund schnaubt brüllend sie entgegen,
Laut tönt ihr Schall, mit Labung es zu tränken.

1. Die lechzende Natur. 2. Der Donner.

29. Auch er[1] erklingt, der in sich auf die Kuh[2] nimmt,
Laut brüllt sie, auf den sprühenden[1] sich senkend;
Bei ihrem Knistern fühlt sich klein der Sterbliche, —
Zum Blitz geworden wirft sie ihren Schleier ab.

1. Der Topf, die Erde. 2. Die Milch, den Regen.

Vers 30. An das Blitzfeuer schliefst sich wieder eine Betrachtung seines Bruders, des irdischen Agni.

30. Es liegt und atmet, schreitet schnell, lebendig,
Regsam beständig mitten in der Wohnung;
Es lebt und regt sich nach des Menschen[1] Willen,
Unsterblich, doch dem Sterblichen verbunden.

1. *mṛita* mortuus, hier mortalis, wie *amṛita* immortalis; vgl. auch Ṛigv. 1,113,8: *ushâ mṛitaṃ kañcana bodhayantî.*

Vers 31—33. Vom Blitz und Feuer wendet sich der Dichter wieder der Sonne zu. (v. 31 = Ṛigv. 10,177,3.)

31. Den Hüter sah ich, nimmer untergehend,
Herwärts und wegwärts wandelnd seine Bahnen;
Gehüllt in Strahlen, die zusammenschiefsen
Und auseinander, wirkt er in den Wesen.

32. Wer ihn gemacht, weifs nicht, wo er geblieben;
Wer ihn noch schaute, fort ist jetzt von dem er,
Im Schofs der Mutter eingehüllt entschwand er;
Viel zeugend ist er dem Vergang verfallen.

(Die Sonne spricht:)

33. „Der Himmel ist mir Vater, Zeuger, Nabel,
Die grofse Erde Mutter und Gefährtin,
Mein Schofs der weiten Weltenschalen Inn'res,
Dort senkt den Keim der Tochter ein der Vater."

Vers 34—35. Kühn geworden durch die glückliche Lösung der Frage nach dem Ursprunge der Sonne, erhebt sich der Dichter mit Nachdruck zu schwereren Problemen und findet ihre Lösung in einer Identifikation der Kultusordnung mit der ewigen Weltordnung, wobei:

paro antaḥ pṛithivyâḥ = *vediḥ*
bhuvanasya nâbhiḥ = *yajñaḥ*
vṛishṇo açvasya retaḥ = *somaḥ*
vâcaḥ paramaṃ vyoma = *brahmấ (m.)*

erscheint. *vṛishâ açvaḥ* ist nach einer von Sâyaṇa citierten Stelle des Taittirîyakam *Âdityaḥ*.

34. Ich frag' dich nach der Erde letztem Ende,
Ich frage, wo der Nabel ist des Weltalls,
Ich frag' dich nach dem Samenstrom des Hengstes,
Ich frage nach der Rede höchstem Raume!

35. Die Vedi (das Opferbett) ist der Erde letztes Ende,
Das Opfer auf ihr ist des Weltalls Nabel,
Der Soma hier der Samenstrom des Hengstes,
Der Beter hier der höchste Raum der Rede.

Vers 36. Die Identifikation des Weltalls mit dem Opferraum (v. 34—35) führt auf die sieben Hotar's, denen sieben himmlische Hotar's entsprechen (v. 3). Diese sind „halbentsprossene" *(ardhagarbha)*, vielleicht sofern die andere Hälfte der entsprechende irdische Hotar ist. Wie dieser den Soma in sich aufnimmt, der nach v. 35 der Samenstrom der Sonne ist, so sind die himmlischen Hotar's *bhuvanasya retaḥ*, der Samen der Welt, welche auf *Vishṇu*'s (der Sonne) Befehl die ganze Welt umgeben, wie die irdischen Hotar's den der Welt entsprechenden Opferraum.

36. Sieben Halbentsprossene, des Weltalls Samen,
Stehn auf Befehl des Vishṇu am Weltumfange;
Und sie, die Weisen durch Verstand und Einsicht,
Umfassen rings das Weltall, es umgebend.

Vers 37—39. Der himmlische Hotar als Hüter der himmlischen Rede und der von ihm inspirierte irdische Hotar (der Dichter).

37. Ich weifs es selbst nicht, was ich so wohl bin,
Doch wandl' ich hin in mir bereit im Geiste:
Wenn mich erfafst der Wahrheit Erstgeborner [1],
Dann wird ein Anteil mir an jener Rede [2].

1. Der himmlische *Hotar*. 2. An der himmlischen *Vâc*.

38. Er geht, er kommt, wird frei von mir ergriffen,
Unsterblich er dem Sterblichen verbunden;
Und beide ewig streben in die Weite;
Den einen sieht man, nicht sieht man den andern.

39. Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
Auf dem gestützt die Götter alle thronen,

Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.

Vers 40—42. Wie den irdischen Hotar's die himmlischen, so entspricht der irdischen Vâc (der heiligen Rede des Veda) die himmlische Vâc, welche im Folgenden als himmlische Kuh erscheint, deren metrisch gegliedertes Gebrüll der Donner ist, und deren Milch als Regen alles Gedeihen befördert.

40. Auf guter Weide grasend sei glückselig!
Glückselig möchten dann auch wir allhier sein.
Dein Gras, o Unverletzliche, ifs ewig
Und trinke reines Wasser herwärts wandelnd.

41. Es brüllt die Kuh und schafft des Wassers Fülle,
Einfüfsig und zweifüfsig und vierfüfsig;
Achtfüfsig dann geworden und neunfüfsig
Und tausendsilbig in dem höchsten Raume.

42. Aus ihr herab ergiefsen sich die Meere,
Den vier Weltgegenden das Leben gebend;
Von dort strömt Unversiegliches,
Davon das ganze Weltall lebt.

Vers 43—44. Der himmlischen Rede entspricht ein himmlisches Opfer als Vorbild des irdischen (v. 43). Unter den Helden, die es darbringen, d. h. den Göttern, treten drei namentlich hervor, *Agni*, *Sûrya*, *Vâyu* (v. 44).

43. Des Düngers Rauch von fern aufsteigen sah ich,
Jenseits von diesem niedern in der Mitte[1];
Die Helden brieten einen bunten Stier sich,
Und dieses war der Opferwerke erstes.

1. Von dem irdischen Opferfeuer.

44. Drei, schönbehaart, erscheinen nach der Ordnung,
Der eine schert im Jahreslauf [das Laub] ab;
Herab schaut auf die Welt mit Macht der zweite;
Unsichtbar, doch vernehmbar, braust der dritte[1].

1. *dhrâjir ekasya dadṛiçe, na rûpam;* vgl. von Vâyu Ṛigv. 10,168,4: *ghoshâ id asya çṛiṇvire na rûpam.*

Vers 45—46. Was später vom *Purusha* (Ṛigv. 10,90,3), das wird hier von der heiligen Rede gesagt; drei Viertel von ihr

bleiben verborgen im Himmel; ein Viertel von ihr ist die Rede des Veda (v. 45). Dieser vierte Teil offenbart nicht die volle Wahrheit, denn er beschreibt als eine Vielheit, was nur Eines ist (v. 46).

45. In vier der Viertel ist geteilt die Rede:
Sie kennen nur die Priester, welche wissend sind;
Drei bleiben im Verborgnen unbewegt,
Der vierte Teil ist, was die Menschen reden.

46. Man nennt es Indra, Varuṇa und Mitra,
Agni, den schönbeschwingten Himmelsvogel;
Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter;*
Man nennt es Agni, Yama, Mâtariçvan.

Mit diesem grofsen Gedanken würde das Lied am besten schliefsen (wie auch im Atharvaveda der Fall ist); das Folgende enthält weitere Ausmalungen, vielleicht spätere Zusätze.

C. Nachtrag, v. 47—52.

Vers 47. Der Nachtpfad der Sonne (zu v. 31—32).

47. Beschwingte Rosse ziehn auf dunklem Wege
Im Wasserkleide neu empor zum Himmel;
Sie kehren wieder her vom Thron der Ordnung,
Da strömt von Nahrungssaft die Erde über.

---

* Ein Nachklang dieser Stimmung ist das Vâlakhilya-Lied, Ṛigv. 8,58,1—2:

1. Den selbst die Priester als vielfältig ansehn,
(Die weise doch sind!) wenn sie Opfer bringen,
(Der angestellte, schriftkund'ge Brahmane!)
Wie soll den kennen, wer nur zahlt ihr Opfern?

2. Eins ist das Feuer, das so vielfach aufflammt,
Eins ist die Sonne, strahlend auf das Weltall,
Die eine Morgenröte überglänzt das Ganze, —
Eins ist auch dieses und zum All geworden.

Die letzte Zeile: *ekaṃ vâ idaṃ vi babhûva sarvam* entspricht fast wörtlich dem griechischen Losungsworte des Pantheismus: ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος (Simplic. Phys. 6 r 22).

Vers 48. Das Rad der Zeit (der Kreislauf des Jahres; zu v. 2. 11).

48. Zwölf Felgen[1] sind an *einem* Rad befestigt;
Drei Naben auch[2]; wer weifs das zu verstehen?
Auf ihm zumal, wie Zapfen, sind dreihundert
Und sechzig[3] wohlbefestigt, ewig regsam.

1. 12 Monate. 2. Sommer, Regenzeit, Winter (oder, wie oben v. 2, Erde, Luftraum, Himmel). 3. 360 Tage.

Vers 49. Anruf an Sarasvatî, die Göttin der Rede (zu v. 40—42).

49. Oh, deine Brust, die labend, nie versiegend,
Durch die du alles Herrliche erblühn machst,
Die schätzereich, freigebig, Gut verleihend,
Die reich' uns dar, Sarasvatî, zum Trinken!

Vers 50. Die Götter als Stifter des Opferkultus (zu v. 43—44). Auch 10,90,16 erscheint dieser Vers als Nachtrag.

50. Die Götter, opfernd, huldigten dem Opfer,
Und dieses war der Opferwerke erstes;
Sie drangen mächt'gen Wesens auf zum Himmel,
Da, wo die alten, sel'gen Götter weilen.

Vers 51. Götter und Menschen fördern sich gegenseitig.

51. Es ist das gleiche Wasser hier,
Das auf- und absteigt nach der Zeit;
Die Erde fördern Regnende,
Den Himmel fördern Opferfeuer.

Vers 52. Schlufsgebet an die Sonne.

52. Den wohlbeschwingten, grofsen Himmelsvogel,
Der Wasser schönen Ursprung und der Pflanzen,
Rechtzeitig durch den Regen uns erquickend,
Den flutenreichen ruf' ich her zur Hülfe.

4. Der Schöpfungshymnus, Ṛigv. 10,129.

Dieser berühmte, nach den Eingangsworten das *Nâsadâsîya*-Lied genannte Hymnus ist in seiner edlen Einfachheit, in der

Hoheit und Reinheit seiner philosophischen Anschauungen vielleicht das bewunderungswürdigste Stück Philosophie, welches aus alter Zeit uns überkommen ist.

Schon der äufsere Bau des Hymnus ist ein höchst kunstvoller, indem in den sieben Versen des Liedes, gleichwie in sieben Akten eines Dramas, die Stimmung von Vers zu Vers bis zum Höhepunkte in v. 4 stetig ansteigt, um sodann nach dem Ende zu bis zu dem wunderbaren Schlusse in v. 7 gleichmäfsig wieder zu fallen. Das Ansteigen der vier ersten Verse besteht darin, dafs der Dichter in philosophischer Inbrunst von Vers zu Vers immer tiefer eindringt in das Geheimnis des Daseins, wobei in jedem Verse die erste und zweite Hälfte wie Chor und Gegenchor einander gegenüberstehen, der Chor um zu sagen, was nicht war, der Gegenchor, um ihm das Positive, was trotzdem war, entgegenzuhalten, bis im vierten Verse die letzte Hülle fällt und mit dem Worte *Kâma*, die Liebe, die tiefste Erkenntnis von der Natur der Dinge zum Ausdrucke kommt, zu der der Dichter sich durchgerungen hat. Von diesem Höhepunkt bis zum Schlusse v. 7 senkt sich die Rede höchst kunstvoll, indem den Dichter stufenweise zunehmender, kalter Zweifel ergreift, ob er nicht doch zu viel gesagt, ob er nicht in der Glut seines Dranges nach Wahrheit die Grenzen des Erkennbaren überschritten habe.

Dieser künstlerischen Form entspricht würdig die philosophische Tiefe des Inhalts. Zunächst ist unzweifelhaft, dafs sich unser Dichter von aller Mythologie völlig frei gemacht hat; die Götter werden v. 6 kurzweg beiseite geschoben: sie sind erst später *(arvâk)* im Laufe der Weltentwicklung entstanden, können also nichts über den Weltanfang aussagen; und der es aussagen könnte, wer weifs, ob der überhaupt ein erkennendes, mit Bewufstsein ausgestattetes Wesen, oder nicht vielmehr seiner Natur nach ein Unbewufstes ist (v. 7). Und wie hier, so zeigt sich überall der Dichter von hoher philosophischer Besonnenheit erfüllt, indem er auf Schritt und Tritt seine Aussagen limitiert, in der Befürchtung, schon zu viel gesagt zu haben. So, wenn er v. 1 den Urzustand bezeichnet als einen solchen, der nicht ein Nichtseiendes *(asad)*, aber auch nicht ein im empirischen Sinne Seiendes *(sad)*

gewesen sei; — oder wenn er v. 2 das Urwesen nicht anders zu benennen wagt als *tad* „dieses“ und *ekam* „das Eine“, und, um das eigentümliche Schlummerleben desselben zu kennzeichnen, von ihm sagt „es atmete“, aber sogleich hinzufügt, dafs dieses Atmen kein gewöhnliches, sondern ein „hauchloses“ gewesen sei; — oder endlich, wenn er v. 7 es zweifelhaft läfst, ob diese Welt überhaupt geschaffen sei oder auf eine andere, uns unfafsbare Art sich aus dem Urwesen entwickelt habe, und ob dieses Urwesen ein bewufstes oder nicht vielleicht (wie später die *Prakṛiti* der Sâñkhya's) ein unbewufstes Princip gewesen sei. Wenn endlich unser Dichter da, wo er sich am weitesten wagt, v. 4, als erstes aus dem Urwesen Geborenes *kâma* „die Liebe“ (ἔρως) bezeichnet, so stimmt er darin nicht nur mit Hesiodos (Theog. v. 120) und Parmenides (Arist. met. 1,4, p. 984 b 25) sondern am Ende wohl auch mit der Wahrheit der Sache überein; denn jenes geheimnisvolle metaphysische Wesen, welches in allen Kräften der Natur wirkt, in der Pflanze als Triebleben, in Tier und Mensch als Wille regiert, jene ursprünglich unbewufste und instinktartig treibende und schaffende Urkraft der Natur tritt in keiner ihrer Erscheinungen so deutlich hervor, wie in dem, was wir in uns als den Geschlechtstrieb (*kâma*, ἔρως) unmittelbar empfinden.

Bei der Wichtigkeit dieses Hymnus wollen wir der metrischen Übersetzung desselben, welche notwendig etwas frei sein mufs, eine wörtliche Prosaübersetzung mit begleitenden Erklärungen vorausschicken, welche über unsere Auffassungen alles einzelnen keinen Zweifel lassen wird. Wiederholt findet sich v. 4 Taitt. Âr. 1,23,1; v. 5 Vâj. Saṃh. 33,74; und das ganze Lied Taitt. Br. 2,8,9,3—6.

1. Nicht das Nichtseiende noch auch das Seiende war damals; nicht war der Luftraum noch auch der Himmelsraum, welcher jenseits (desselben ist); — was hüllte (dieses alles so) mächtig ein? Wo (war es), in wessen Obhut? Was war das Wasser (des Oceans), der Abgrund, der tiefe?

Der Dichter versetzt sich in die Zeit vor der Weltschöpfung. Damals war nicht das Nichtseiende, denn dies ist niemals

gewesen, noch auch das im empirischen Sinne Seiende (das *nâmarûpam* der jetzigen Welt, wie der Komm. richtig erklärt), nicht der Luftraum noch der darüber hinausliegende Himmelsraum. Aber sofort wirft sich der Dichter ein: wo war denn dies alles, der Luftraum, der Himmelsraum und das unergründlich tiefe Meer? Irgendwo mufs es doch gewesen sein! Wer hielt es in sich verborgen, hüllte es mächtig (intens.) ein? *âvarîvar* von *var*, nicht von *vart*, da die Frage nach dem ersten Beweger ebenso verfrüht, wie die nach dem Verhüller passend und durch das Vorhergehende gefordert ist.

2. Nicht Tod war dazumal, nicht Unsterblichkeit, nicht war der Nacht, des Tages Lichtglanz. — Es atmete hauchlos durch Selbstsetzung jenes *(tad)* Eine *(ekam)*; denn ein Anderes aufser ihm, welcher Art es auch sei, war nicht vorhanden.

Wieder sagt die Strophe, was nicht war: Tod und Unsterblichkeit (d. h. die Menschenwelt und Götterwelt, wie Ṛigv. 10,121,2), Nacht und Tag, diese Urgegensätze des Daseins waren noch nicht. Und wieder hebt die Gegenstrophe hervor, was doch schon war, aber ohne es anders zu benennen als durch das pronomen demonstrativum: das *Tad* (späterer Name des Brahman), das Eine; dieses war *svadhayâ* durch Selbstsetzung, durch sich selbst (vgl. *svayambhû*, καϑ' αὑτό, *causa sui*, Ding an sich); es atmete (lebte), aber dies war kein Atmen in unserm Sinne, es atmete hauchlos.

3. Finsternis war; von Finsternis umhüllt zu Anfang ein lichtloses Gewoge war *(âs = âsîd*, wenn nicht besser *â* zur Verstärkung von *sarvam)* dieses Ganze (die ganze Welt); — das Lebenskräftige *(âbhu)*, welches von der Hülse eingeschlossen war, jenes *(tad)* Eine *(ekam)* wurde durch die Macht des Tapas geboren.

Mit wenigen majestätischen Pinselstrichen zeichnet die Strophe den chaotischen Urzustand: Finsternis um und um, ein Ocean ohne Licht war diese ganze Welt! — Wieder führt die Antistrophe das Positive der Sache weiter. Unsere Auffassung weicht von der gewöhnlichen ab; aber wir zweifeln nicht, dafs man uns zustimmen wird. Es ist die später so

übliche Vorstellung von dem Weltei, welche hier wohl zum erstenmal und noch unentwickelt auftritt; *tucchya* (Taitt. Br. 2,8,9,4 *tuccha*, beides verwandt und hier wohl gleichbedeutend mit *tusha*) ist die Hülse oder Schale, in der das *Tad*, *Ekam* aus v. 2 verborgen steckt als lebenskräftiger Keim, *â-bhu* (*â* = *samantâd*, *bhavati* = *udpadyate*, wie schon richtig der Komm. hat), und durch die Macht des Tapas ausgebrütet wird. *Tapas* (1. Hitze, 2. Anstrengung, 3. Askese, 4. Zurückziehung von den Aufsendingen und Vertiefung in das eigene Selbst) kann hier noch in der ursprünglichen Bedeutung gefafst werden, doch so, dafs die abgeleiteten Bedeutungen mit hineinspielen und somit durch unsere Stelle das später so oft vorkommende *tapas taptvâ* des Weltschöpfers vorbereitet wird.

4. Da entwickelte sich *(adhi-samavartata)* aus ihm (*tad*, der Accus. abhängig von *adhi*, entwickelte sich über dasselbe hinaus) zu Anfang Kâma (ἔρως, die Liebe), welcher des Manas erster Same war. — Die Wurzelung *(bandhu*, wörtlich die Einbindung, das potentiell-Vorhandensein; vgl. *baddhamûla)* des Seienden in dem Nichtseienden fanden die Weisen, indem sie mit Einsicht forschten, im Herzen!

Dies ist der Höhepunkt des Hymnus. Man beachte die Steigerung, welche darin liegt, dafs das Urwesen v. 1 als das Verhüllende, v. 2 als atmend, lebend, v. 3 als lebenskräftiger, auszubrütender Keim erscheint, bis es v. 4 als Erstgeborenes den *Kâma* (den ἔρως, die *tṛishṇâ*, die ἐπιθυμία, den Willen zum Leben) hervorbringt, *manaso retaḥ prathamaṃ yad âsît.* Diese Worte sind zweideutig, und es fragt sich, ob das *Manas* den *Kâma*, oder der *Kâma* das *Manas* erzeugt. Ersteres ist die Auffassung der ältesten Auslegung; denn als solche ist schon zu betrachten die Stelle Taitt. Âr. 1,23,1, wo erzählt wird, dafs „in Prajâpati's Gemüte *(manas)* sich ein Verlangen *(Kâma)* entwickelte“, wozu als Beleg unser Vers angeführt wird: „dies Verlangen, welches der erste Samengufs (das erste Erzeugnis) des Gemütes war“. Hierfür spricht auch der Wortlaut, namentlich das Wort *retas*, für welches man sonst *vîjam* erwarten würde. Doch ist es nicht ganz ohne Bedenken, dafs in dem Urwesen, in dessen Schilderung der

Dichter bisher so behutsam war, hier plötzlich ein intellektuelles Vermögen, *Manas*, vorausgesetzt wird, um v. 7 wieder bezweifelt zu werden. Auch ist *Kâma* hier nicht ein einzelnes Verlangen, wie Taitt. Âr. 1,23,1, welches ein Gemüt voraussetzt, sondern das Princip des Verlangens, welches vom Gemüt vorausgesetzt wird. Es ist daher möglicherweise *manaso retaḥ* doch nicht gen. subjectivus sondern gen. objectivus, und zu übersetzen: „*Kâma*, welcher *(yat)* der erste Same *(retaḥ = vîjam)*, der erste Ursprung des Gemütes war"; also der unbewufste Wille *(Kâma)* als Grund des bewufsten Willens *(manas)*, ähnlich wie in der Sâṅkhya-Lehre, die vielleicht in dieser Auffassung fufst, die unbewufste *Prakṛiti* der Grund des (*Mahad*, *Buddhi* und gelegentlich auch *Manas* genannten) Weltintellektes ist. Hierzu stimmt auch der Schlufs des Verses, welcher (mag man *hṛidi* mit *pratîshya* oder mit *niravindan* verbinden) eine Bestätigung der grofsen Willenslehre Schopenhauers (1818) ist, ganz ebenso wie das Göthe'sche Wort (zuerst 1827):

„Ihr folget falscher Spur,
„Denkt nicht, wir scherzen!
„Ist nicht der Kern der Natur
„Menschen im Herzen?" —

5. Der fünfte Vers ist bei der grofsen Kürze des Ausdrucks dunkel und wird verschieden erklärt. Der Komm. zu Vâj. Saṃh. 33,74 liefert sogar drei Erklärungen, eine rituelle, eine mythologische und eine psychologische, welche jedoch alle drei unbrauchbar sind. Besseres bietet der Komm. zu Taitt. Br. 2,8,9,5, welcher *eshâm* auf die Dinge bezieht und den *raçmi* als den geistigen, die Welt durchleuchtenden Lichtstrahl des Brahman auffafst. Ohne die Möglichkeit dieser Erklärung zu bestreiten, ziehen wir es doch vor, *eshâm* auf die unmittelbar vorhergehenden *kavayaḥ* zu beziehen und in dem Verse, in Fortsetzung von v. 4, eine Verherrlichung des in die Tiefen dringenden, forschenden Menschengeistes zu finden, wie solche im Veda öfter vorkommen; vgl. namentlich das schöne Lied Atharvav. 4,1. So bildet der Vers auch einen passenden Übergang zu dem folgenden, welcher in edler

Selbstbescheidung die Zulänglichkeit des Menschengeistes zur Lösung des Weltproblems bezweifelt. Sonach wäre der mutmaſsliche Sinn von v. 5 folgender:

Quer hindurch ist ihre (der Weisen) Meſsschnur ausgespannt: was war darunter, was war darüber? (wörtlich: war es darunter, oder war es darüber?). Da waren Samenträger, waren Machtentfaltungen, (nämlich) Selbstsetzung (v. 2) unterhalb, Anspannung oberhalb.

Die Forscher spannen ihre Meſsschnur aus und ziehen sie quer, in wagerechter Richtung durch das ganze Gebiet des Seienden hindurch, welches dadurch in zwei Hälften, eine untere und eine obere (vergleichbar den unterirdischen und oberirdischen Teilen einer wachsenden Pflanze), geschieden wird; es ist die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung, welche unter den Namen *Avyaktam* und *Vyaktam* (Unoffenbares und Offenbares) dem spätern Inder sehr geläufig ist. Auf welche Seite fällt bei diesem Querschnitt durch die Natur der Dinge das Urwesen? „war es unterhalb, oder war es oberhalb?“ Es war auf beiden Seiten, antwortet der Dichter, unterhalb als Samenträger *(natura naturans)*, oberhalb als Machtentfaltungen *(natura naturata)*; — unterhalb als Selbstsetzung (Ding an sich), oberhalb als Anspannung (Erscheinungswelt).

6. Aber wie ist die offenbare Welt aus der unoffenbaren abzuleiten?

Aber doch *(addhâ)*! wer weiſs es, wer hier (unter euch Versammelten, vgl. 1,164,6, oben S. 109) möchte es verkündigen, woher sie ursprünglich *(â)* geworden, woher (sie stammt), diese Umschaffung? Die Götter (können es nicht wissen, denn sie) sind diesseits *(arvâg)* von der Schöpfung *(visarjanena)* dieser Welt *(asyá)*; also (wenn nicht einmal sie es wissen) wer weiſs es, woher sie ursprünglich *(â)* geworden ist?

Arvâk mit instr. statt des gewöhnlichen abl. wie (anscheinend) auch Atharvav. 5,11,6. Will man dies nicht, so muſs übersetzt werden: diesseits (später, und erst) durch die Schöpfung dieser Welt (geworden); *asya* auf den *adhyaksha* v. 7 zu beziehen, scheint mir unthunlich.

7. (Derjenige), von welchem her ursprünglich diese Schöpfung (welche keine *sṛishṭi*, sondern nur *visṛishṭi* Umschöpfung ist; Er ist auch *upâdânam*, *causa materialis*) geworden ist, mag Er sie nun geschaffen oder nicht geschaffen (sondern auf eine andere Weise hervorgebracht) haben (lies: *yadi vâ dadhe yadi vâ na dadhe*), Er, der als der Aufseher dieser Welt (das Auge über ihr hat) im höchsten Himmelsraume, der fürwahr! weifs es, — oder weifs auch Er es nicht?

Für einen Augenblick personifiziert sich dem Dichter das Schöpferwesen, aber sogleich fühlt er, dafs er zu weit gegangen ist, und anticipiert die Lehre der Upanishad, nach der eine Erkenntnis nur ist, „wo eine Zweiheit gleichsam ist", nicht aber bei dem Einen, welches zugleich Alles ist. —

Wir versuchen zum Schlusse eine metrische Übertragung, bemerken aber, dafs keine Übersetzung der Schönheit des Originals je genugthun wird.

Ṛigveda 10,129.

1. Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt; wer schlofs sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

2. Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, aufser dem kein andres war.

3. Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ocean ohne Licht, in Nacht verloren; —
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

4. Aus diesem ging hervor zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; —
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

5. Als quer hindurch sie ihre Mefsschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben? —
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

6. Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —

7. Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiſs es! — oder weiſs auch er es nicht?

IV. Das Suchen nach dem „unbekannten Gotte“.

Nachdem die Erkenntnis zum Durchbruche gekommen war, daſs alle Götter und alle Welten zurückgehen auf eine ewige, unwandelbare Einheit, so muſste das Streben der denkenden Geister dahin gerichtet sein, diese, in den besprochenen Hymnen 1,164 und 10,129 noch ganz unbestimmt auftretende Einheit näher zu bestimmen. Dieses Bestreben ist der Grundzug der ganzen folgenden Entwicklung bis zu den Upanishad's hin, in denen es einen gewissen Abschluſs findet; die Anfänge desselben liegen aber noch auf dem Boden des Ṛigveda und finden ihren Ausdruck namentlich in den Hymnen über

Prajâpati, 10,121.
Viçvakarman, 10,81. 82.
Brahmaṇaspati, 10,72 u. a.
Purusha, 10,90.

Diese Hymnen setzen vielleicht nicht die Einheitslieder 1,164 und 10,129, jedenfalls aber den in ihnen auftretenden Einheitsgedanken voraus; daſs die Welt auf einer von allen altvedischen Göttern verschiedenen und über sie erhabenen Einheit beruht, steht ihnen von vornherein fest: denn sie sind bemüht, diese Einheit zu bestimmen als ein allen Göttern überlegenes göttliches Wesen, dessen Namen, *Prajâpati* (Herr der Geschöpfe), *Viçvakarman* (Allschöpfer), *Brahmaṇaspati* (Gebetesherr) und *Purusha* (Mann, Geist), schon beweisen, daſs sie nicht, wie die frühern Götter, im Volksbewuſstsein wurzeln, sondern Gebilde der denkenden Abstraktion sind.

Typisch für das ihnen allen eigene Streben, für die in abstracto erkannte Einheit einen konkreteren Ausdruck zu gewinnen, ist vor allen der Hymnus an *Prajâpati* 10,121, den wir, aus diesem Grunde und ohne im übrigen über seine chronologische Stelle etwas auszusagen, hier an die Spitze stellen. Nicht unwahrscheinlich ist uns indessen, dafs dieser Hymnus geradezu an den eben besprochenen Schöpfungshymnus 10,129 anknüpft, um die in ihm vorliegenden Gedanken weiterzuführen, wie noch zu zeigen sein wird.

1. Der Prajâpati-Hymnus, 10,121.

Der Form nach ist, wie uns unzweifelhaft scheint, dieses Lied eine Nachbildung des berühmten *Sajanâsa*-Hymnus an Indra 2,12 (vgl. oben, S. 96). Hierfür spricht zunächst schon der ganz analoge Bau. Dort wie hier werden eine Reihe von Grofsthaten aufgezählt, worauf am Schlusse jedes Verses durch den gleichmäfsig wiederkehrenden Refrain auf den Gott als ihren Urheber hingewiesen wird. Aber während in dem ältern Liede der Refrain lautet: *sa, janâsa'! Indraḥ*, „das ist, ihr Leute, Indra!“, so ist 10,121 an seine Stelle ein unbekannter, erst noch zu suchender Gott getreten, und der Refrain der ersten neun Verse lautet: *Kasmai devâya havishâ vidhema?* — „wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?“ (die auf diesem Refrain beruhende Eruierung eines Gottes *Ka* ist eine Erfindung der Brâhmaṇa's, schon von Çatap. Br. 1,1,1,13 an, welche keine weitere Beachtung verdient), bis endlich im Schlufsverse *Prajâpati* als dieser gesuchte, grofse Unbekannte hervortritt. Weiter aber machen viele Einzelheiten es unzweifelhaft, dafs hier eine bewufste Nachbildung vorliegt. Man vergleiche:

Im Indra-Liede 2,12:	Im Prajâpati-Liede 10,121:
v. 1. *yo jâta' eva prathamo manasvân devo devân kratunâ paryabhûshat*	v. 1. *bhûtasya jâtaḥ patir eka' âsît* v. 8. *yo deveshu adhi deva' eka' âsît*
v. 2. *yaḥ pṛithivîṃ vyathamânâm adṛiṅhat*	v. 1. *sa dâdhâra pṛithivîm*
v. 9. *yo viçvasya pratimânaṃ babhûva*	v. 2. *yasya châyâ amṛitaṃ, yasya mṛityuḥ*

v. 7. *yasya açvâsaḥ pradiçi, yasya gâvo* *yasya grâmâ, yasya viçve rathâsaḥ*	v. 3. *ya' îçe asya dvipadaç catushpadaḥ*
v. 2. *yaḥ pṛithivîṃ vyathamânâm adṛiṅhat* *yaḥ parvatân prakupitân aramṇât,* *yo antarikshaṃ vimame varîyo* *yo dyâm astabhnât, sa janâsa' Indraḥ!*	v. 5. *yena dyaur ugrâ pṛithivî ca dṛiḷhâ* *yena svaḥ stabhitaṃ, yena nâkaḥ,* *yo antarikshe rajaso vimânaḥ,* *kasmai devâya havishâ vidhema?*
v. 8. *yaṃ krandasî saṃyatî vihvayete* v. 9. *yaṃ yudhyamânâ avase havante* v. 7. *yaḥ sûryaṃ, ya' ushasam jajâna.*	v. 6. *yaṃ krandasî avasâ tastabhâne* *abhyaikshetâṃ manasâ rejamâne,* *yatra adhi sûra' udito vibhâti.*

Da diese Nachbildung des ältern Dichters durch den jüngern nicht aus poetischer Dürftigkeit des letztern zu erklären ist (denn er zeigt sich im übrigen reich an eigentümlichen Worten, Bildern und Gedanken), so ist die Vermutung vielleicht nicht zu kühn, daſs der jüngere Dichter absichtlich in Bau und Ausdrucksweise an den ältern Dichter sich anschlieſst, um damit zu sagen: „nicht Indra, sondern mein unbekannter Gott ist der Urheber aller dieser groſsen Werke“. Ist diese Auffassung richtig, so gewinnt das Verfahren unseres Dichters eine gewisse Analogie mit dem des ägyptischen Königs Amenḥotep IV. (um 1500 a. C.), welcher an den Monumenten soweit wie möglich den Namen des bis auf ihn zuhöchst verehrten Gottes *Ammon* ausmeiſseln und dafür den Namen des von ihm neu eingeführten Gottes *Aten* (die Sonnenscheibe) einschreiben lieſs.

Wie unser Dichter der Form nach mit versteckter Polemik das Indralied 2,12 nachbildet, so knüpft er, wie uns scheint, der Sache nach geradezu an den Schöpfungshymnus 10,129 an, um die dort auftretenden Gedanken weiter fortzubilden. Hierauf weist schon die zweimalige Wendung, 10,121,1 *samavartata agre*, 10,121,7 *samavartata*, verglichen mit 10,129,4 *agre samavartata*, hin; noch mehr aber der Inhalt. Wie wir uns erinnern (S. 122), war 10,129,3 der chaotische Urzustand der Welt geschildert worden als „ein lichtloses Gewoge“ *(apra-*

ketaṃ salilam), aus dem das schon vorher vorhandene „Eine“ als ein „lebenskräftiges, von der Hülse eingeschlossenes“ durch die Macht des Tapas geboren wurde. Dies ist ganz der Ausgangspunkt unseres Dichters, nur dafs er das „lichtlose Gewoge“, welches doch wohl nur bildlich gemeint war, in eigentlichem Sinne auffafst und so den ersten Grund giebt zu der später so häufigen Theorie von den Urwassern, aus denen das ewige, schon vorher bestehende Eine, nachdem es als Keim, oder später als Weltei, sich in dieselben versenkt, zum empirischen Dasein als Beherrscher der Welt sich fortentwickelt. Dieses letzturspüngliche „Eine“ erscheint unserm Dichter als der unbekannte Gott, nach dem er in den neun ersten Versen forscht, und den er verehren will *(kasmai devâya havishâ vidhema?)*, bis er ihn endlich im zehnten Verse mit einem (nicht der Form, wohl aber der Sache nach) neuen Namen ganz abstrakt als *Prajâpati* (d. h. Herr der Geschöpfe) bezeichnet. Die weitere Geschichte dieses hier 10,121,10 zum erstenmal auftretenden obersten Gottes *Prajâpati* wird uns später beschäftigen. Für unsern Dichter ist er der letzte Urgrund der Dinge. Er hat (wie? wird nicht gesagt) die grofsen, glänzenden Wasser erzeugt (v. 9 *yaç ca apaç candrâ bṛihatîr jajâna*) und überschaut sie mit Majestät (v. 8 *mahinâ paryapaçyat*), die Wasser, welche alle Keime (v. 7 *viçvaṃ garbhaṃ dadhânâḥ*) und alle Kräfte (v. 8 *dakshaṃ dadhânâḥ*) in sich enthielten, und unter ihnen keimartig auch das sie erzeugt habende Urwesen selbst, welches aus diesen Urwassern „zu Anfang (der Weltentwicklung) als ein goldener Keim hervorging“ (v. 1 *hiraṇyagarbhaḥ samavartata agre*), um sofort, nachdem es „aus ihnen als einziger Lebenshauch der Götter hervorgegangen“ (v. 7 *tato devânâṃ samavartata asur ekaḥ*), zum einzigen Herrn des Gewordenen (v. 1 *bhûtasya patir*, in diesem Ausdrucke sehen wir schon den *prajâ-pati* des v. 10 durchschimmern) zu werden. Dieser in die Urwasser, die er selbst erzeugt, eingegangene und als goldener Keim (*hiraṇyagarbha*, hier natürlich noch nicht nomen proprium wie in der spätern Zeit; „golden“, weil Gold das edelste der Dinge) weiterhin aus ihnen hervorgegangene „einzige Herr des Gewordenen“ wird dann im weitern Ver-

laufe des Liedes als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt gefeiert. 1) Als Schöpfer erzeugt er die grofsen, glänzenden Urwasser (v. 9), erzeugt er den Himmel und die Erde (v. 9, nach späterer Vorstellung, indem er sie aus den beiden Schalen des goldenen Welteis, d. i. des *hiraṇyagarbha* unseres Gedichtes, bildete, z. B. Manu 1,8 fg.); weiter befestigt er den Himmel und die Erde (v. 1 *dâdhâra prithivîm dyâm uta imâm*, v. 5 *yena dyaur ugrâ prithivî ca drilhâ*), stützt das Himmelsgewölbe (*nâka*) und die Sonne (*svar*, v. 5), misst in dem Raume zwischen Himmel und Erde das Luftreich ab (v. 5 *yo antarikshe rajaso vimânaḥ*), indem er durch Ausstrecken der Arme die Himmelspole als Weltgrenzen fixiert (v. 4 *yasya imâ pradiço, yasya bâhû*) und den Erde und Luft umfliefsenden Strom *Rasâ* schafft, den jedoch der Dichter mit einem leisen Anfluge des Zweifels zu erwähnen scheint (*âhuḥ* v. 4). Ferner schafft er (v. 4) den Ocean und „jene schneebedeckten Berge“ des Himâlaya, an dessen Fufse, vermutlich noch im Pendschâb, der Dichter zu leben scheint. Endlich bevölkert er diese so geschaffene und geordnete Welt, indem er (v. 2) als sein Abbild (*châyâ*) *amritam* und *mrityu*, d. h. wohl die unsterblichen Götter und die sterblichen Wesen (Menschen, Tiere, Pflanzen) erschafft (vgl. 10,129,2, oben, S. 122). 2) Weiter aber ist der eine Gott auch der Erhalter der Welt; er „umgiebt alles dieses Entstandene“ (v. 10), welches somit in ihm, nicht aufser ihm ist; aus ihm geht die Sonne auf, um zu leuchten (v. 6), er ist der einzige Lebenshauch der Götter (v. 7), verleiht ihnen und allem andern Odem und Kraft (v. 2 *âtmadâ, baladâ*) und ist durch seine Majestät der einzige Fürst der Lebewelt, wenn sie atmet, und wenn sie (im Tode) die Augen schliefst (v. 3). Endlich ist er 3) auch (wie früher Varuṇa) der Regierer (*râjâ*, v. 3) der Welt; er überschaut mit Majestät sogar (*cid*) die Urwasser, aus denen alles andere, selbst das belebende Feuer (v. 7) und das götternährende Opfer (v. 8) hervorging; alle, auch die Götter, ehren seine Befehle (v. 2), er herrscht über Zweifüfsiges und Vierfüfsiges (v. 3); zu ihm blicken zitternd und auf seine Hülfe hoffend die Schlachtreihen auf (v. 6), denn er kann ebensowohl schaden (v. 9) wie alle

Wünsche und alle Schätze gewähren (v. 10). Ihm will der Dichter daher *havis* spenden (v. 1—9), will ihm opfern, um seine Gunst zu erbetteln (v. 10), wodurch er allerdings von der philosophischen Höhe der vorher besprochenen Hymnen wieder in die alte Superstition zurückfällt.

1. Als goldner Keim ging er hervor zu Anfang;
Geboren kaum, war einziger Herr der Welt er;
Er festigte die Erde und den Himmel, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

2. Der Odem giebt und Kraft giebt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter,
Des Abglanz das Unsterbliche, der Tod ist, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

3. Der, wenn sie atmet, wenn sie schliefst die Augen,
Die Lebewelt regiert als einz'ger König,
Zweifüfsler hier beherrschend und Vierfüfsler, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

4. Durch dessen Macht dort die beschneiten Berge,
Das Meer, der Weltstrom ist, von dem sie fabeln,
Des Arme dort die Himmelspole sind, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

5. Durch den der Himmelsraum, der Erde Festen,
Der Sonne Glanz, das Firmament gestützt sind,
Und der im Mittelreich den Luftraum ausmifst, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

6. Zu dem aufschau'n die Kämpfer beider Heere,
Auf Hülfe bauend, sorgenvollen Herzens,
Aus dem aufgeht und fernhin strahlt die Sonne, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

7. Als ehemals die grofsen Wasser kamen,
Die allkeimschwangern, die das Feuer zeugten,
Ging er daraus hervor als Lebenshauch der Götter, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

8. Der machtvoll selbst die Wasser überschaute,
Die kräfteschwangern, die das Opfer zeugten,
Er, der der einzige Gott war von den Göttern, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

9. Nicht schäd'ge er uns, der der Erde Schöpfer,
Der auch den Himmel schuf, wahrhaft an Satzung,
Der auch erschuf die glanzreich grofsen Wasser, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

10. *Prajâpati!* Du bist es und kein andrer,
Der alles dies Entstandene umfafst hält!
Zu teil werd' uns, was wir, dir opfernd, wünschen;
Uns, die dich kennen, mach zu Herrn der Güter!

Schlufsbemerkung. Die weitere Geschichte des *Prajâpati* und die Umdeutungen, denen er dabei unterworfen wird, gehören der Brâhmaṇazeit an und werden uns weiter unten beschäftigen. Nur einer dieser Umdeutungen wollen wir, vorgreifend, schon hier Erwähnung thun, weil sie vielleicht als Schlüssel gebraucht werden kann für das sonst isoliert dastehende kurze Lied Ṛigveda 10,190. — *Prajâpati* (der Herr der Geschöpfe) ist eine Personifikation der zeugenden Kraft der Natur. Diese zeugende Kraft offenbart sich im Kreislaufe des Jahres, und es lag, namentlich nach den Anschauungen, die wir Ṛigv. 1,164,11—16 (oben, S. 110—112) kennen gelernt haben, nahe, die Zeugekraft der Natur auf das Jahr, im Verlaufe dessen sie zur Erscheinung kommt, zu übertragen, d. h. *Prajâpati* mit dem Jahre *(samvatsara)*, oder abstrakter gesprochen mit der Zeit, zu identifizieren. Hieraus erklären sich nicht nur die beiden Hymnen des Atharvaveda 19,53 und 54, welche die Zeit als Princip der Dinge feiern, sowie wohl auch Atharvav. 13,1—3, in denen die Sonne *(rohita)* an ihre Stelle tritt, sondern auch die so oft im Çatapathabrâhmaṇam vorkommende Wendung, dafs *Prajâpati* das Jahr, *samvatsara*, sei (vgl. Çatap. 1,5,1,16. — 1,5,3,2. — 1,9,2,34. — 1,6,3,35. — 5,1,2,9. — 5,4,5,20—21. — 8,4,3,20. — 10,4,1,16. — 10,4,2,2 — und namentlich 11,1,6,13: „Prajâpati erwog: Dieses fürwahr habe ich als ein Ebenbild meiner selbst erschaffen, was das Jahr ist; darum sagen sie: «Prajâpati ist das Jahr»; denn als ein Ebenbild seiner selbst hat er dasselbe erschaffen“). Diese Anschauung nun scheint schon Ṛigv. 10,190 durchzublicken, wenn wir den Schöpfer in v. 3 auf das vorher v. 2 genannte Jahr beziehen dürfen. —

Als erstes Princip bezeichnet der Dichter, wohl in Anlehnung an Ṛigv. 10,129,3 (oben, S. 122) das *Tapas* (indem die Thätigkeit des Subjektes zum Subjekte selbst hypostasiert wird, ähnlich wie bei *brahman*). Aus dem Tapas entstehen aufser *ṛitam* (Ordnung), *satyam* (Wahrheit) und *râtrî* (Nacht) die Urwasser, „der wogende Ocean“ wie unser Dichter sagt. Aus diesem entsteht (analog dem Goldkeime 10,121,1) *samvatsara*, das Jahr, welches Tage und Nächte ordnet und (wiederum wie *hiraṇyagarbha* 10,121,3) „Gebieter ist über alles, was die Augen aufschlägt“ (v. 2). Nach dieser Wendung wird es berechtigt sein, das Jahr als den Schöpfer v. 3 anzusehen (*dhâtâ* v. 3 kann doch wohl kein andrer sein als *vidadhad* v. 2; vgl. auch Taitt. Br. 1,7,2,1 *saṃvatsaro vai dhâtâ*), welcher der Reihe nach (*yathâpûrvam*, der spätere Vedânta übersetzt „wie vordem“ und findet hier eine Bestätigung seiner Kalpa-Theorie) Sonne und Mond, den Himmel, die Erde, den Luftraum und das Sonnenlicht schafft.

Ṛigveda 10,190.

1. Aus Tapas, da es glühend ward,
   Entstand die Wahrheit und das Recht;
   Aus ihm geboren ward die Nacht,
   Aus ihm des Meeres Wogenschwall.

2. Und aus des Meeres Wogenschwall
   Geboren wieder ward das Jahr,
   Das, Tag' und Nächte ordnend, herrscht
   Ob allem, was aus Augen blickt;

3. Das auch die Sonne und den Mond
   Der Reihe nach als Schöpfer schuf,
   Den Himmel und die Erde auch,
   Den Luftraum und das Sonnenlicht.

2. Die Hymnen an Viçvakarman, 10,81. 82.

Wenn schon *Prajâpati*, der Herr der Geschöpfe, eigentlich nur eine Personifikation des abstrakten Begriffes der Schöpferthätigkeit ist, so gilt dasselbe, nur noch in höherm Grade, von *Viçvakarman*, dem Allschaffer, unter welchem Namen das Urwesen in den beiden Hymnen 10,81 und 82 gefeiert

wird, die an poetischer Schönheit den Prajâpatihymnus nicht erreichen, hingegen an philosophischem Tiefsinne und an Freiheit von theologischen Voraussetzungen demselben überlegen sind. Dem Inhalte nach knüpfen diese beiden Hymnen (die allem Anscheine nach von einer Hand sind) ziemlich deutlich an 10,121 an, so wie dieses Lied an 10,129, wobei sich beobachten läfst, wie jedesmal der folgende Dichter die Gedanken seines Vorgängers weiter fortbildet. Am unentwickeltsten ist der Schöpfungshymnus 10,129, nach welchem 1) das Urwesen ganz allein „windlos atmend" vorhanden ist (v. 2), und 2) eben dieses Urwesen aus dem „lichtlosen Gewoge" (welches doch nichts von ihm Verschiedenes sein kann) sich als lebenskräftiger Keim *(âbhu, tucchyena apihitam)* entwickelt. — Deutlicher erscheinen diese Vorstellungen im Prajâpatiliede 10,121, nach welchem, wie gezeigt, 1) das Urwesen die Urwasser erzeugt, 2) als goldner Keim aus diesen Urwassern hervorgeht. — Diese beiden Seiten des Urwesens als Allschaffendes und wiederum als Ersterschaffenes erscheinen in den Viçvakarman-Liedern in bedeutender Fortbildung, wobei sich 10,81 vorwiegend mit der ersten, 10,82 mehr mit der zweiten Seite beschäftigt.

Ṛigveda 10,81.

Wenn schon 10,129,2 lehrte, dafs aufser dem Urwesen nichts andres vorhanden war, wenn dementsprechend 10,121,9 erklärte, dafs Prajâpati auch die Urwasser erzeugt habe, so versichert unser Hymnus noch bestimmter, dafs *Viçvakarman* sich selbst in die Welt umgewandelt habe, und zieht daraus zwei Folgerungen: 1) dafs durchaus kein Fundament gewesen sei, auf das sich der Weltschöpfer gestützt habe (v. 2—3), und dafs er ebensowenig eine Materie aufser sich gehabt habe, als er die Welt bildete (v. 4—5) [in späterer Sprache: Gott ist causa sui *(svayambhû)* und ist ebenso causa materialis *(upâdânam)* wie causa efficiens *(nimittam)* der Welt]; 2) dafs, wenn wir Gott opfern, es eigentlich Gott selbst ist, der sich dabei selbst ein Opfer darbringt (v. 1. 6—7), ja, dafs der Wunsch, dieses Opfer zu geniefsen, das eigentliche Motiv der Weltschöpfung gewesen sei (v. 1). Die Schärfe, mit der dabei

der altvedische Polytheismus verurteilt wird (v. 6 *muhyantu anye abhito janâsaḥ*), wird nur noch überboten durch die analoge Äufserung in dem folgenden Hymnus 10,82,7. — Bemerkenswert ist endlich noch, dafs schon in unsern beiden Hymnen die Weltschöpfung als eine Opferhandlung erscheint (10,81,1 *juhvad*, 10,82,1 die Urwasser als *ghṛitam*). Es ist dies analog dem Tapas, aus dem nach 10,129,3 (oben, S. 122) und 10,190,1 (oben, S. 134) die Welt entstanden ist: Tapas und Opfer, diese beiden höchsten Bethätigungen menschlicher Kraft, haben ihr Vorbild in dem Verhalten Gottes bei der Weltschöpfung.

1. Der, opfernd, sich in alle diese Wesen
   Als weiser Opfrer senkte, unser Vater,
   Der ging, nach Gütern durch Gebet verlangend,
   Ursprungverhüllend [1] in die niedre Welt ein.

1. Gott steckt selbst in der Welt. Was er vorher war, ist dadurch verhüllt worden *(prathamachad)*.

2. Doch was hat wohl als Standort ihm . . .,
   Was hat und wie als Stützepunkt gedient ihm,
   Auf dem die Erde er erschuf, allschaffend,
   Mit Macht den Himmel deckte auf, allschauend? —

Die Antwort auf diese Frage liegt in dem folgenden Verse, nach welchem er keine andre Stütze hatte als sich selbst.

3. Allseitig Auge und allseitig Antlitz,
   Allseitig Arme und allseitig Fufs,
   Schweifst schaffend er mit Armen, schweifst mit Flügeln [1]
   Zusammen Erd' und Himmel, Gott, der Eine.

1. Mit Flügeln, die dem Schmied als Blasebalg dienen (9,112,2, oben S. 98). Dafs das Bild des Schmiedes vorschwebt, lehrt die älteste Interpretation unseres Verses, welche in 10,72,2 vorliegt (unten, S. 145).

4. Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen,
   Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen?
   Ihr Weise, forscht im Geiste diesem nach, worauf
   Er sich gestützt hat, wenn er trägt das Weltenall!

Auch auf diese Frage müssen wir als Antwort die folgenden Verse ansehen, nach denen Gott alles in allem ist, sodafs keine Materie, keine Stütze aufser ihm möglich ist, daher auch beim Opfer er allein es ist, der das Opfer sowohl darbringt als empfängt.

5. Was deine höchsten Wohnstätten und tiefsten,
Und die hier in der Mitte sind, Allschaffer,
Lehr' deine Freunde! Und, o Herr, beim Opfer
Du opfre selbst, dein Selbst dadurch zu laben!

6. Am Opfer dich, o Allschaffer, zu laben,
Du opfre selbst als Erde dir und Himmel!
Und wenn die andern Menschen ringsum irrgehn,
Uns hier sei Er der Opferherr, der Reiche.

7. So ruft denn an als Herrn der Rede heute
Beim Opfermahl den Allherrn, schnell wie Denken.
Er freue sich an allen unsern Spenden,
Der hülfreich, gütig allen hilft zum Heile.

Ṛigveda 10,82.

Während der vorige Hymnus überwiegend die Wesensidentität Gottes und der Welt betonte, so wendet der gegenwärtige mehr seine Aufmerksamkeit der Art und Weise zu, wie die Welt aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen ist. Aus dem Opferschmalz *(ghṛitam)* der Urwasser, in welchem die beiden Welten (Himmel und Erde) eingetaucht waren, erzeugt dieselben durch göttlichen Ratschluſs *(manas)* der Schöpfer, indem er zuerst die äuſsersten Enden des Weltgewebes befestigt, worauf Erde und Himmel zwischen ihnen eingewoben werden (v. 1). Die weitere Ausführung des Schöpfungswerkes fällt den Gehülfen des Schöpfers zu, welche hier zum erstenmal auftreten und als *ṛishayaḥ pûrve* „vorweltliche Weisen“ bezeichnet werden. Nachdem dieselben den Urschöpfer gebührend verehrt, schaffen sie die Wesen in dem halb dunkeln, halb hellen Luftraum*, der „sich setzt“, d. h. wohl**, die in ihm schwebenden Keime ablagert (v. 4); *rajas*, der Luftraum, scheint hier mit den v. 5 und 6 genannten Urwassern identisch zu sein. In diesen alle Keime enthaltenden

* Vgl. die Lehre des Empedokles: εἶναι δὲ κύκλῳ περὶ τὴν γῆν φερόμενα δύο ἡμισφαίρια, τὸ μὲν καθόλου πυρός, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀέρος καὶ ὀλίγου πυρός, ὅπερ οἴεται τὴν νύκτα εἶναι (Euseb. praep. ev. 1,8).

** Wie bei Anaxagoras: τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα, καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά (Theophr. hist. plant. 3,1,4).

(10,121,7) Urwassern befindet sich als Keim, *garbha* (der *hiraṇyagarbha* 10,121,1), auch das Urwesen selbst, und dieser Keim hielt alle Götter beschlossen (v. 6), die in ihm sichtbar waren (v. 5). Eben dieser Keim wird zur Weltachse (*ekam adhi nâbhau arpitam* kann nur die 1,164,13, oben S. 111, genannte Achse sein) und ist von der Weltnabe umgeben, auf deren Rad (in wörtlicher Wiederholung von 1,164,13) „alle Wesen stehen“ (v. 6). Wie aber schon 10,129,7 ein Anlauf genommen wurde, das in der Welt verwirklichte Princip als über der Welt schwebendes ewiges Weltauge (*asya adhyakshaḥ parame vyoman*) aufzufassen, so lehrt unser Dichter bestimmter, daſs der als Weltachse fungierende Allschöpfer zugleich (*uta* v. 2) jenseits von Himmel und Erde, von Göttern und Dämonen (v. 5), als „höchster Anblick“ (*paramâ saṃdṛiç*) thront, dort, wo die sieben Ṛishi's (wohl die Gehülfen des Weltschöpfers, v. 4) als das Siebengestirn zu schauen sind und über ihnen nur noch „der Eine“ sich befindet (v. 2). Als solchem jauchzen ihm Opfer und Wünsche der Menschen entgegen (v. 2), als solcher ist er „der Vater des Auges“ (v. 1) und der Urquell aller Erkenntnis und Offenbarung (v. 3).

1. Des Auges Vater, treu dem eignen Ratschluſs,
Schuf die im Urschlammschmalz versunknen Welten;
Als erst zuäuſserst war der Saum befestigt,
Da woben zwischenein sich Erd' und Himmel.

2. Der Allschaffer, kraftvoll an Geist und Werken,
Der Schöpfer, Ordner ward dann höchster Anblick;
Mit Opfer jauchzt ihm zu der Menschen Wünschen,
Wo jenseits der Sternscharen thront die Einheit.

3. Er, unser Vater, Schöpfer, er, der Ordner,
Kennt die Wohnstätten und die Wesen alle;
Er gab allein den Göttern ihre Namen,
Von ihm erfragten sie die andern Wesen.

4. Ihm brachten, gleichwie Beter, Opfergaben
Aus ihrer Fülle dar die Erstlingsweisen,
Als aus dem Niederschlag des Weltenraumes,
Dem dunkeln, hellen, sie die Wesen schufen.

5. Der hoch erhaben über Erd' und Himmel,
Erhaben über Götter und Dämonen, —
Wer war der Urkeim, den die Wasser bargen,
In dem die Götter all zu sehen waren?

6. Er war der Urkeim, den die Wasser bargen,
In dem die Götter all versammelt waren,
Der Eine, eingefügt der ew'gen Nabe,
In der die Wesen alle sind gewurzelt.

7. Ihr kennt ihn nicht, der diese Welt gemacht hat,
Ein andres schob sich zwischen euch und ihn ein;
Gehüllt in Nebel und Geschwätz umherziehn
Die Hymnensänger, ihren Leib zu pflegen.

Anmerkung. Als Anhang zu den Viçvakarman-Liedern wollen wir hier den Hymnus 10,31 einschalten, dessen Dunkelheit der Deutung weiten Spielraum läfst, und bei dem unsere Auffassung zu sehr von dem Herkömmlichen sich entfernt, als dafs wir so bald auf Zustimmung hoffen dürften. — Sicher ist nur, dafs unser Hymnus in v. 7 sich auf 10,81,4 bezieht, indem er die dort gestellte und scheinbar unbeantwortet bleibende Frage nach dem Urstoffe wiederholt, sehr wahrscheinlich ferner, dafs in den Worten v. 10 *çamyâṃ gaur jagâra, yad dha ṛicchân* die Antwort auf 10,81,4 gegeben werden soll: „Die Kuh (d. h. die schaffende Natur) verschlang das Holz, nach dem man etwa fragen könnte", der Urstoff wurde durch die Weltschöpfung verbraucht, daher er nicht mehr zu finden ist.

Merkwürdig als Vorspiel zur Lehre vom *Brahman* ist der erste Teil des Gedichtes (v. 1—5), welcher die Abhängigkeit der Götter vom Gebete oder Liede des Sängers (v. 1 *çaṅsa*, v. 3 *dhîti*, v. 5 *stuti*, v. 6 *sumati*) zu lehren scheint, worauf dann im zweiten Teile (v. 6—10) eben dieses Gebet als vorweltliches, weltschaffendes Princip gefeiert wird. Dieses Princip zerlegt sich weiter in eine Kuh und einen Stier (die empfangende und zeugende Kraft der Natur), aus deren Begattung die Welt hervorgeht, „der Sohn, welcher schon vor den Eltern", nämlich als das zu ihnen sich gestaltende Gebet, da war (v. 10). Der Schlufsvers scheint

den Gedanken auszusprechen, dafs auch das scheinbar Unbedeutende (hier das Gebet) sehr bedeutend (weltschaffende Kraft) sein kann. Dies hat vor unserm Dichter noch nie jemand erkannt: *ṛitam atra nakir asmai apîpet* „keiner hat dem, wovon wir hier reden, noch sein volles Recht strömen lassen".

Ṛigveda 10,31.

1. Loblied der Götter eile zu uns herwärts,
   Durch alle Götter Hülfe bringend, heilig;
   Dann werden wir gut Freund mit ihnen bleiben
   Und siegreich alles Unheil überwinden.

2. Mag immerhin der Mensch nach Reichtum trachten,
   Durch Götterdienst verehrend ihn erstreben! —
   Doch dann besprech' er sich mit seinem Herzen,
   Im eignen Geiste Bess'res zu ergreifen!

3. Geschaffen ward das Lied, Trankspenden rinnen,
   Zum Soma eilen, wie zur Tränke, Götter, —
   Laut braust uns der Gesang, zur Wohlfahrt führend,
   Aufspürer sind der Götter wir geworden.

4. Jetzt freue Agni sich, der stete Hausherr,
   Und wem erregend Savitar die Lust gab;
   Mit Rindern schmücke Bhaga, Aryaman uns,
   Hold scheine er dem Beter, — sei es wirklich.

5. Der Sitz hier sei wie Thron der Morgenröte,
   Zu dem sie, Nahrung bringend, kraftvoll eilen,
   Verlangend alle nach des Sängers Betlied,
   Herströmen mögen ihre Helferkräfte!

6. Und dies Gebet des Sängers, aus sich breitend,
   Ward eine Kuh, die vor der Welt schon da war;
   In dieses Gottes Schofs zusammenwohnend,
   Pfleglinge gleicher Hegung sind die Götter.

7. Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen,
   Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen,
   Die beiden, alternd nicht und ewig hülfreich,
   Wenn Tage schwinden und Vor-Morgenröten? —

8. So grofs ist aufser ihm nichts mehr vorhanden,
   Er ist der Stier, der Erde trägt und Himmel,
   Das Wolkensieb umgürtet wie ein Fell er,
   Der Herr, wenn er, wie Sûrya, fährt mit Falben.

9. Als Sonnenpfeil bestrahlt er weit die Erde,
Durchbraust die Wesen, wie der Wind den Nebel;
Wo er als Mitra, Varuṇa sich umtreibt,
Zerteilt er Glutschein, wie im Walde Agni.

10. Als, zugetrieben ihm, die Kuh gebar,
Schuf sie, bewegt, frei weidend, Unbewegtes,
Gebar den Sohn, der älter als die Eltern,
Und schlang hinab das Holz, nach dem sie fragen.

* * *

11. Ja, Kaṇva selbst war nur des Nṛishad Sohn,
Im Wettkampf siegt wohl auch ein dunkler Renner,
Für Schwarze auch strotzt glänzend hell das Euter. —
Dem, den ich meine, gab sein Recht noch keiner.

8. Die Hymnen an Brahmaṇaspati.

Noch ehe die Erkenntnis der Einheit (1,164. 10,129) zum Durchbruche kam, aber im Zusammenhange mit den Gedanken, die sie veranlafsten, sehen wir in einer Reihe späterer Hymnen des Ṛigveda eine Gottheit auftauchen und immer gröfsere Bedeutung gewinnen, welche, wie der Name *Bṛihas páti* und (völlig identisch damit gebraucht) *Bráhmaṇas páti* besagt, den Herrn *(pati)* des Gebetes (*bráhman*, während *bṛih* als Nomen nicht vorkommt) bedeutet. Ursprünglich ist dieser Gott (ähnlich wie *vâstosh-pati*, *kshetrasya pati* u. a.) nichts weiter als eine jener Personifikationen menschlicher Verhältnisse und Bestrebungen, wie sie, zahlreicher in der griechischen Mythologie, doch auch im Veda nicht selten auftreten. Als solcher, als der Genius des Gebetes, wird denn *Brahmaṇaspati* (oder, nach Bedarf des Metrums mit ihm wechselnd, *Bṛihaspati*) öfter neben Indra, Soma, Agni genannt als an ihren Thaten teilnehmend, verfliefst auch gelegentlich mit ihnen (z. B. mit Agni 1,18,9), und manche mochten geneigt sein, sich nicht sonderlich viel aus ihm zu machen (1,190,5 *usrikaṃ manyamânâḥ*). Aber dieser Gott, dem unter allen vedischen Göttern die gröfste Zukunft vorbehalten blieb, kündigt seine innere Bedeutsamkeit schon auf dem Boden des Ṛigveda an. Das Gebet, dessen leicht durchsichtige Personifikation er ist, gilt

schon im Ṛigveda als ein Stärkungsmittel der Götter, durch welches ihre Kräfte wachsen, und das sie ebensowenig entbehren können wie die Menschen die Gaben der Götter, die sie dafür eintauschen. Sehr häufig wird daher von den Göttern gesagt, dafs sie „sich durch das Gebet stärken" *(brahmaṇâ vâvṛidhânâḥ)*, oder vom Gebete, dafs es „ein Stärkungsmittel der Götter" sei *(brahma devânâṃ vardhanam)*. In dem Mafse, wie dieser Gedanke einer Abhängigkeit der Götter vom Gebete heranwuchs, mufste auch die Bedeutung des *Brahmaṇaspati* steigen, und so sehen wir ihn in einigen spätern Hymnen (an ihn speciell gerichtet sind Buch I, 18. 40. 190; Buch II, 23. 24. 25. 26; Buch III, 62,4—6; Buch IV, 50; Buch VI, 73; Buch X, 67. 68) aus seiner ursprünglich bescheidenen Stellung mächtig emporwachsen und unter den Händen der Sänger zum „Vater der Götter" (2,26,3. 4,50,6) werden, dem alle ihre Grofsthaten, und namentlich die des Indra, zugeschrieben werden; jetzt ist er es, der die Enden der Erde mit Macht gestützt hat (4,50,1), der, was ihm niemand nachmacht, Sonne und Mond in regelmäfsigem Wechsel aufgehen liefs (10,68,10), der die Wolkenburg des Vṛitra, wie früher Indra, brach (10,68,6), der Sieg in Schlachten, Schutz gegen böse Geister verleiht, u. s. w. Waren es früher die Götter, welche, durch das Gebet getrieben, diese Werke verrichteten, so werden jetzt die Götter zu einem untergeordneten Faktor oder auch ganz beiseite gelassen, und es ist das Gebet selbst, in seiner Personifikation als Brahmaṇaspati, welches, sei es durch die Götter, sei es direkt, die Wunderwerke der Schöpfung und die Beschützung der Frommen vollbringt. Dabei ist die ursprüngliche Bedeutung des Brahmaṇaspati keineswegs vergessen: ihn zeugte der weise Tvashṭar „aus allen Wesen und allen Liedern" d. h. aus den Liedern der Menschen (2,23,17), ihn „lassen die Menschen wachsen" *(vardhayantas)* durch fromme Gebete (10,67,9—10); er ist der Herr *(îçâno)* durch das Gebet (2,24,15), und wie Savitar seine Strahlenarme, so streckt er die Preislieder und Lobgesänge aus (1,190,3), aus denen er besteht. Merkwürdig ist hier vor allen andern der Vers 2,24,11, in dem wir den Gott in seinem allmählichen Heranwachsen verfolgen können:

yo avare vṛijane viçvathâ vibhur
mahâm u raṇvaḥ çavasâ vavakshitha, —
sa devo devân prati paprathe pṛithu,
viçvâ id u tâ paribhûr Brahmaṇaspatiḥ.

„Der du, in der niedern Enge [des Opferraumes oder des Herzens] nach allen Seiten dich entfaltend, mächtig herangewachsen bist zu einem Erfreuer der großsen Götter, — als Gott zu den Göttern hin breitet er weit sich aus, diese ganze Welt umfassend, Brahmaṇaspati.“ Hier sehen wir Brahmaṇaspati, wie er 1) im niedern Raum des Herzens oder der Opferstätte entsteht und hinausstrebt, die Götter zu erquicken, wie er dann 2) immer mehr wachsend zu einem Gott unter den Göttern wird, bis er 3) dasteht, die ganze Welt umfassend als das höchste göttliche Wesen.

Die weitere Geschichte des *Brahmaṇaspati*, wie er, nach Abstreifung der Persönlichkeit, zum *bráhman* (neutr.) und als dieses zum Princip aller Dinge wird, gehört der Brâhmaṇazeit an und wird uns weiter unten beschäftigen.

Hier, auf dem Boden des Ṛigveda, haben wir nur noch den Hymnus 10,72 zu behandeln, welcher aus einem ähnlichen Vorstellungskreise heraus, wie wir ihn in den Liedern an Prajâpati und Viçvakarman kennen gelernt haben, die Entstehung der Welt und der Götter aus Brahmaṇaspati schildert.

Ṛigveda 10,72.

Der Dichter will (v. 1) die Entstehung der Götter schildern, so daſs noch späte Geschlechter es bewundern sollen. — *Quid dignum tanto feret hic promissor hiatu?* Nichts weiter als eine Umdeutung gewisser mythologischer Vorstellungen von Aditi und ihren Kindern im Sinne des neuen kosmogonischen Schema's, wie wir es aus den Hymnen 10,129. 10,121. 10,81. 82 kennen gelernt haben. Nach diesem Schema hatten wir 1) das Urprincip, 2) aus ihm hervorgehend die Urmaterie, 3) aus dieser die erschaffene Welt und als Erstgebornen und Beherrscher derselben, sich aus einem Keime in den Urwassern entwickelnd, das Urprincip selbst. Dies ist auch die Grundanschauung unseres Dichters, nur daſs er sie mythologisch zu verbrämen weiſs. 1) Das Urprincip ist ihm *Brahmaṇaspati*,

welcher (in deutlicher Anlehnung an 10,81,3, oben S. 136) die Welten wie ein Grobschmied zusammenschweifst. Wie 10,81 hat er keinen Urstoff neben sich: *asataḥ sad ajâyata*, das Seiende entstand aus dem Nichtseienden. 2) Dieses erstentstandene Seiende (*sad*, v. 2. 3) mufs nun identisch sein mit der Weltgebärerin (*uttânapad*, v. 3. 4), mit *Aditi* (v. 4. 5) und mit dem Wogenschwall (*salilam*, v. 6), in welchem (wieder in Anlehnung an 10,82,6, oben S. 139) alle Götter herumtanzen (v. 6). 3) Aus der Urmaterie (*sad = uttânapad = Aditi = salilam*) entstehen die Welt und die Welträume, und mit ihnen *Daksha* (der *Hiraṇyagarbha* 10,121,1), welcher aus der *Aditi* (Urmaterie) sich entwickelt, jedoch (als Urprincip, dessen Tochter *Aditi* ist) schon vorher da war; so löst sich das Rätsel in v. 4: *Aditer Daksho 'jâyata, Dakshâd u Aditiḥ pari* „Aus Aditi (der Urmaterie) ist Daksha (als Erstgeborner, Hiraṇyagarbha) entstanden, aber Aditi selbst war wiederum (vorher) aus Daksha (als dem Urprincip, dem Brahmaṇaspati in v. 2) entstanden". Einer ähnlichen Äufserung werden wir in dem weiterhin zu besprechenden Hymnus 10,90,5 begegnen. — Diese (wie die Übereinstimmung der bisher besprochenen Hymnen zu beweisen scheint) ziemlich allgemein in damaliger Zeit angenommene kosmogonische Reihenfolge* von 1) Urprincip, 2) Urmaterie, 3) Erstgeborner wird nun von unserm Dichter mythologisch umgedeutet. Schon früher (oben, S. 105) hatte man versucht, die obersten Himmelsgötter auf einen gemeinsamen Urgrund zurückzuführen, indem man sie als Söhne der *Aditi* (Unendlichkeit, ἄπειρον) auffafste. Solcher Söhne zählte man in der Regel sieben: *Varuṇa, Mitra, Aryaman, Añça, Bhaga, Daksha* und einen ungenannten siebenten, auf den *Savitar* am meisten Anspruch hat. Unser Dichter fügt als achten *Sûrya*, den Sonnenvogel, hinzu, welcher, auf- und untergehend, bald geboren wird, bald stirbt, indes die übrigen sieben unsterblich sind. Es lag nahe, diese Aditi

* Es scheint derselben eine allgemein menschliche Anschauung zu Grunde zu liegen, da man eine Analogie dazu auch in den Anfangsworten der Genesis finden kann, sofern sich dort 1) אֱלֹהִים 2) הַמָּיִם 3) רוּחַ אֱלֹהִים von einander unterscheiden lassen.

(ἄπειρον) auf die Urmaterie oder Urwasser zu beziehen. Weniger deutlich ist, warum unser Dichter unter ihren Söhnen gerade den Daksha als Erstgebornen (= *Hiraṇyagarbha)* und folglich wieder auch als Urprincip (= *Prajâpati, Viçvakarman, Brahmaṇaspati)* an die Spitze stellt. Aber Varuṇa, Mitra, Aryaman, wie auch Savitar, waren schon zu sehr mythologisch verbraucht, Aṅça und Bhaga (Verteiler) beziehen sich mehr auf die administrative Thätigkeit Gottes, sodafs für die schöpferische Thätigkeit Daksha (die Tüchtigkeit) am meisten sich empfahl; daher Prajâpati als Weltschöpfer Çatap. Br. 2,4,4,2 mit Daksha identifiziert wird *(sa vai daksho nâma)*, und in spätern Aufzählungen (vgl. Muir V, 55) Daksha geradezu als der *Dhâtar* (Schöpfer) sich bezeichnet findet. Vorangegangen war in dieser Hervorhebung des Daksha vielleicht schon 10,5,7 *(asac ca sac ca parame vyoman Dakshasya janman, Aditer upasthe)*, und auch mit dem *Dhâtar-Samvatsara* in 10,190, oben S. 133, ist sie nicht schwer zu vereinigen.

Somit erscheint unser Hymnus als ein erster Versuch, den neuen Wein in die alten Schläuche zu fassen, die neue Kosmogonie mit der alten Mythologie synkretistisch zu vereinigen. Philosophisch steht sein Dichter daher bedeutend unter den Urhebern der Viçvakarman-Lieder; er verhält sich zu ihnen etwa wie Anaximenes zu Anaximander, wie Leibniz zu Spinoza, wie Hartmann zu Schopenhauer. Den Mangel an Originalität sucht er dann hinter Ruhmredigkeit zu verstecken (v. 1) und für denselben durch pikante Zuthaten zu entschädigen: in dem, was er über die Götter sagt, klingt ein leichtfertiger, fast spöttischer Ton durch, und die Ausmalung der Weltgebärerin als *uttânapad* scheint ein Wohlgefallen an derartigen Vorstellungen zu bekunden.

1. Der Götter Ursprung wollen jetzt
Wir melden, zur Verwunderung
Des, der im späteren Geschlecht
Das Lied vernimmt, wenn es ertönt.

2. Zusammen schweifste diese Welt
Als Grobschmied Brahmaṇaspati;
Da ward, noch vor der Götter Zeit,
Aus dem Nichtseienden was ist.

3. Noch vor der Götter Ursprung ward
Aus dem Nichtseienden was ist,
Da bildeten die Räume sich,
Da, — aus der Weltgebärerin.

4. Die Welt aus der Gebärerin,
Und aus der Welt die Räume sind,
Aus Aditi Daksha entstand,
Jedoch aus Daksha Aditi.

5. Auch Aditi entstand ja erst,
Die, Daksha! deine Tochter war,
Aus ihr die Götter wurden dann,
Selig, unsterblichkeitbeschenkt.

6. Als, Götter! ihr im Wogenschwall
Euch alle faſstet an der Hand,
Da, wie von Tanzenden, von euch
Staubwolken wirbelten empor.

7. Als, Götter! ihr mit Strebekraft
Heraus die Welten quellen lieſs't,
Da, der im Meer verborgen lag,
Hobt ihr den Sonnenball empor.

8. Acht Söhne hatte Aditi,
Die sie aus ihrem Leib gebar,
Zu Göttern ging mit sieben sie,
Indes den Vogel sie verstieſs.

9. Mit sieben Söhnen Aditi
Stieg auf zum alten Götterstamm,
Indes sie bald Geburt, bald Tod
Über den Vogel walten lieſs.

Anmerkung. Die Umwandlung des *Brahmaṇaspati* in das *Bráhman* und die Erhebung desselben, d. h. der im Gebete zu Tage tretenden religiösen Inbrunst, zum schöpferischen Princip aller Dinge gehört, wie bereits bemerkt, der folgenden Periode an. Doch treffen wir noch auf dem Boden des Ṛigveda einen verwandten Versuch an, sofern an mehreren Stellen die *Vâc*, d. h. die heilige, im Vedaworte verkörperte Rede, als die schaffende, alle Götter tragende Urkraft gepriesen wird. Wir sahen bereits (oben, S. 116 fg.) wie Ṛigv. 1,164,37—45

die irdische Rede des Sängers als ein Ausfluſs der göttlichen Rede betrachtet wurde, die im höchsten Himmelsraume thront, auf die alle Götter sich stützen, die als weltnährende Kuh die wilde Rhythmik des Donners ausbrüllt und von der nur ein Viertel den Menschen als Rede gegeben ist, während drei Viertel (ähnlich wie bei dem im nächsten Abschnitte zu besprechenden *Purusha* 10,90,3) im Verborgnen unbewegt bleiben.

Diesen Gedanken schlieſst sich der Hymnus der *Vâc* 10,125 an, sofern in ihm die Rede als das Princip gefeiert wird, welches alle Götter trägt (v. 1—2), welches auch am Anfange *(mûrdhan)* die treibende Kraft in dem Vater des Weltalls war, um sodann (ähnlich wie der *hiraṇyagarbha* 10,121,1) in den Wassern geboren zu werden und sich über alle Wesen zu verteilen (v. 7). Es bedarf keiner Ausführung, daſs die *Vâc*, d. h. die heilige Rede des Veda, ein dem spätern Brahman nahe verwandtes Princip ist.

Ṛigveda 10,125.

1. Ich wandle hin mit Rudra's und mit Vasu's,
Mit den Âditya's und den Viçve devâs,
Ich trage beide, Varuṇa und Mitra,
Ich Indra, Agni, ich die beiden Açvin's.

2. Ich trage die vollsaftige Somapflanze,
Ich den Tvashṭar, den Pûshan und den Bhaga,
Ich bin's, die Güter schenkt dem Spendefrohen,
Der gerne hilft, gern opfert, gerne keltert.

3. Ich bin die Fürstin, der der Reichtum zuströmt,
Bin weise, bin als erste zu verehren,
Die Götter haben mannigfach zerteilt mich,
An vielen Orten vielfach mich verbreitend (*-tas*, Atharvav.).

4. Durch mich iſst Speise, wer nur schaut aus Augen,
Wer Atem holt, wer das Gesprochne höret;
Unmerkend sind auf mir sie doch gegründet;
Du aber, selbst Gehörter! hör' und glaube!

5. Was einer spricht, ich selbst bin's, die es redet,
Was lieblich ist für Götter und für Menschen;
Den, dem ich hold bin, mache ich gewaltig,
Den zum Brahmanen, Weisen, Einsichtsvollen.

10*

6. Ich bin es, die dem Rudra spannt den Bogen
Für seinen Pfeil, den Brahmanfeind zu treffen;
Ich flöſse ein die Kampfeslust den Menschen,
Und ich durchdringe Himmel und die Erde.

7. Des Weltalls Vater trieb ich an am Anfang,
Doch meine Wiege ist in Meeres Wassern;
Von da verteil' ich mich auf alle Wesen
Und reiche, mächtig wachsend, auf zum Himmel.

8. Ich bin es, die dem Winde gleich dahinbraust,
Anpackend und erschütternd alle Wesen,
Hinaus streb' über Himmel ich und Erde,
So groſs bin ich durch meine Macht geworden.

Während dieses Lied, im Anschluſs an 1,164, die Vâc als metaphysisches Princip feiert, so ist hingegen ihre Bedeutung für das praktische Leben (die unser Lied nur vorübergehend streift) das Thema eines andern, nahe verwandten Hymnus, des sogenannten Weisheitsliedes 10,71, welches wir zum Vergleiche und um seines besondern kulturgeschichtlichen Interesses willen hier folgen lassen. Aus v. 11 ersehen wir, daſs das Verkündigen der *jâtavidyâ* „der Lehre vom Ursprung der Dinge" schon in den letzten Zeiten des Ṛigveda ein beliebter Gegenstand war, an dem die Brahmanen in Festversammlungen ihre Kunst zeigten, und von der die erhaltenen und von uns besprochenen Hymnen gewiſs nur einzelne Proben, aber doch vielleicht das Beste, was in dieser Art geleistet worden, darbieten.

Das Weisheitslied, *Ṛigveda 10,71.*

1. Als, o Bṛihaspati, den ersten Anfang
Der Rede sie vorbrachten, Namen gebend,
Da ward, was sie als Bestes, Unbeflecktes
Verborgen hielten, liebreich offenbaret.

2. Wie durch ein Sieb man das Gedroschne sichtet,
So schufen Weise durch den Geist die Rede;
Nun kann der Freund erkennen, wer ihm freund ist,
Sein holdes Glück im Wort zum Ausdruck bringen.

3. Im Opferdienst der Rede Spur verfolgend,
Fand man sie in die Dichter eingegangen;
Dort schöpfend hat man mannigfach zerteilt sie,
Nun jauchzen sieben Sänger sie im Chore.

4. Wohl mancher sieht sie und erkennt sie nicht,
Wohl mancher hört sie und vernimmt sie nicht, —
Und wieder andern strömt sie voll entgegen,
Gern, wie dem Mann die schöngeschmückte Gattin.

5. Gar mancher ist so ihrer Freundschaft sicher,
Dafs man nicht leicht im Sängerkrieg ihn fordert, —
Doch der geht hin, melkt statt der Kuh ein Trugbild,
So fruchtlos, blütelos hört er die Rede.

6. Wer den ihm gleichgesinnten Freund im Stich läfst,
Der hat auch keinen Anteil an der Rede;
Hört er sie gleich, so hört er doch vergebens,
Weil er nicht weifs, was wohl sich schickt im Handeln.

7. Ja, Augen haben alle, Ohren alle,
Doch an Gedankenschnelle sind sie ungleich:
Der eine wogt wie Strom um Haupt und Schultern,
Der andre ist ein seichtes Badewasser.

8. Und wenn mit herzentsprofsner Geistesschnelle
Zum Opfer sich anschicken Beter, Freunde,
Von manchem laufen sie davon wohlweislich,
Als weise Beter schreiten andre stattlich.

9. Die dann nicht vorwärts und nicht rückwärts können,
Sind keine Beter, keine Somapresser,
Sie thaten übel, da das Wort sie nahmen,
Handhaben ungeschickt ihr Weberschifflein. —

10. Doch alle jubeln, wenn er herrlich auftritt,
Dem redemächt'gen Freunde zu, die Freunde,
Sein Lied tilgt ihre Schuld, mehrt ihre Nahrung,
Er ist zum Sängerkriege wohlgerüstet.

11. Dann läfst der eine blühen seine Hymnen,
Der andre singt ein Lied in mächt'gen Tönen,
Und dieser Weise lehrt der Dinge Ursprung,
Und jener mifst der heil'gen Handlung Mafse.

4. Der Hymnus an den Purusha, Ṛigv. 10,90.

Den Abschlufs der Philosophie des Ṛigveda bildet das *Purusha*-Lied, 10,90, einer der spätesten Hymnen des Ṛigveda, da er, allein unter allen, das Bestehen der vier Kasten und somit wohl schon die dauernde Ansiedlung im Gangesthale voraussetzt, sodafs man sich wundern mag, wie er wohl noch in der Ṛigveda-saṃhitâ Aufnahme fand. Er verdankt dieselbe wahrscheinlich der Bedeutung seines Inhaltes, um deren willen er auch in die meisten übrigen Saṃhitâ's aufgenommen wurde, sodafs sein Fehlen in der Sâmasaṃhitâ (mit Ausnahme der Âraṇyakasaṃhitâ der Naigeyaschule), im Kâṭhakam und in der Maitrâyaṇî vielleicht ein Anzeichen ist, dafs diese Sammlungen (deren erste Ansätze wenigstens v. 9 als *ṛic*, *sâman*, *yajus*, *chandas* als bestehend vorausgesetzt werden) schon vor dem Entstehen oder wenigstens allgemeinen Bekanntwerden unseres Hymnus zum Abschlusse gekommen waren. Aufser im Ṛigveda findet er sich, mit mancherlei Zusätzen, Versetzungen und Varianten: Taitt. Âr. 3,12, Vâj. Saṃh. 31, Atharvav. 19,6. Völlig überein stimmt mit der Ṛig-Recension die im Taitt. Âr., nur dafs sie v. 15 nicht unpassend zwischen v. 6 und 7 stellt. Auch die Vâj. Saṃh. bietet, aufser einigen Umstellungen, nur wenig erhebliche Abweichungen, während die Atharva-Recension allerlei rationalisierende Varianten enthält: so beseitigt sie v. 1 die tausend Häupter, weil zu tausend Augen nur fünfhundert gehören würden*, ferner die Schwierigkeit in v. 2, den Widerspruch in v. 5 und die bei der Schöpfung mitwirkenden Ṛishi's v. 7, wo sie zugleich die Besprengung des Opfers auf die Regenzeit umdeutet. Alle diese Änderungen scheinen willkürlich, gröfstenteils nur zur Erleichterung des Verständnisses ersonnen zu sein, während die wesentliche Zusammenstimmung der Taittirîyaka's und Vâjasaneyin's mit der Ṛig-Recension für deren Ursprünglichkeit Zeugnis ablegt; daher wir an sie im Folgenden uns halten werden.

Der bedeutendste Fortschritt dieses Hymnus über die bisher behandelten hinaus besteht darin, dafs hier an Stelle

---

* Aus demselben Grunde wird in der Nachbildung des Purushaliedes Taitt. Âr. 10,11,1 *sahasrâksha* in *viçvâksha* verändert.

der personifizierten Abstracta *Prajâpati*, *Viçvakarman*, *Brahmaṇaspati* ein konkretes Wesen tritt, nämlich *Purusha*, das heifst der Mensch. Denn dieses Wort, nebst seinen Ableitungen und dem verwandten *pûru*, bedeutet überall im Ṛigveda (mit Ausnahme der Stelle 10,51,8, mit der nichts anzufangen ist; vielleicht ist dort *parusham* zu lesen) nur den Menschen, und es ist ein merkwürdiger Gedanke, den Menschen, dieses höchste Produkt der Schöpfung, zugleich als ersten Ausgangspunkt derselben zu betrachten. (Vergleichbar, aber nicht historisch verwandt, ist die Gestalt des Riesen *Ymir* in der Edda.)

Menschenartig waren schon die alten vedischen Götter gewesen, menschenartig sind auch die Götter der Griechen und der Gott des Alten Testaments. Aber während sie alle eine Welt aufser sich haben und neben ihr oder als ein Teil derselben bestehen, so war schon in den Liedern 1,164 und 10,129 die Einheit des Universums erkannt und demgemäfs, namentlich in den Viçvakarman-Liedern, gelehrt worden, dafs das Urwesen sich selbst in diese Welt verwandelt hat. Und auf Grund dieser philosophischen Errungenschaften vollzieht sich in unserm Liede noch einmal der Prozefs der mythologischen anthropomorphischen Personifikation, den wir oben (S. 78—79) als Genesis des Götterglaubens nachwiesen. Aber während es dort einzelne Kräfte und Seiten des Naturlebens waren, welche als *Varuṇa, Indra, Agni* u. s. w. personifiziert wurden, so ist es jetzt die ganze Natur, der ganze lebensvolle Zusammenhang der Welt, welcher als ein Organismus, ähnlich dem menschlichen, erscheint und als solcher, als der lebendige Leib eines *Purusha*, eines Urmenschen, begriffen wird, dessen Haupt der Himmel, dessen Auge die Sonne, dessen Odem der Wind ist, und der (ohne dafs an der Inkonsequenz dieser gigantischen Plastik Anstofs genommen würde) aus allen den tausend Augen schaut, in allen den tausend Köpfen die Welt, sein eigenes Selbst erkennt, in allen Gliedern alles Lebendigen lebt und sich bewegt. Der grofse Schritt unseres Liedes (mag man ihn nun Fortschritt oder Rückschritt nennen) besteht also darin, dafs die alten Götter nur Personifikationen von Naturteilen, hingegen der

neue Gott, der *Purusha*, nachdem die Einheit des Weltganzen festgestellt und immer deutlicher entwickelt worden war, eine Personifikation der ganzen Natur, ja diese selbst, nur als organisches, lebendiges, persönliches Wesen angeschaut, ist. Im übrigen ist unser Dichter von den philosophischen Anschauungen seiner Vorgänger abhängig, wie dies eine kurze Übersicht des Einzelnen mehrfach zeigen wird.

Das Lied zerlegt sich deutlich in drei Teile: v. 1—5: die Welt ist der Purusha; v. 6—10 und v. 15 (von den Taittirîyaka's zwischen v. 6 und 7 eingefügt): die Welt ist durch eine Opferung des Purusha entstanden; v. 11—14: die Weltteile sind die Organe seines Leibes. Vers 16 ist, als Erläuterung zu v. 7, vielleicht auch zu v. 4, aus Ṛigv. 1,164,50 hinzugefügt, wie wir meinen, unzweifelhaft von späterer Hand. (Die Heranziehung dieses Verses Çatap. Br. 10,2,2,2 könnte sich auch auf 1,164,50 beziehen, während Çatap. Br. 13,6,2,12 allerdings schon einen sechzehnten Vers, und zwar, wie die entsprechende Saṃhitâ zeigt, unsern Vers als sechzehnten zu kennen scheint. Der Atharvaveda hat ihn durch einen andern ersetzt.)

Inhaltsangabe. Vers 1. Der Purusha, tausendäugig, tausendköpfig, tausendfüſsig, überdeckt, umfaſst die Welt von allen Seiten (*vṛitvâ* viel besser als Vâj. Saṃh. *spṛitvâ)* und ragt noch zehn Finger breit über dieselbe hinaus. Der Ausdruck *daçâñgulam* ist nicht weiter auszudeuten, weder auf die Gröſse des Herzens, noch auf die Distance zwischen Nabel und Herz (wie schon Taitt. Âr. 10,11,7), sondern bedeutet nur soviel wie v. 5: *sa jâto atyaricyata paçcâd bhûmim atho puraḥ,* er überragt die Welt noch bedeutend, ähnlich wie bei Platon, Tim. p. 34 b: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ ϑεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωϑεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ, „er spannte die Weltseele durch das Ganze und umhüllte auch noch von auſsen den Weltleib durch die Weltseele". — Vers 2. Der Purusha ist diese ganze Welt, ist Vergangenes und Zukünftiges; er ist auch der Beherrscher derjenigen Unsterblichkeit, welche (im Gegensatze zur Unsterblichkeit des Purusha) der Opferspeise bedarf, um sich zu erhalten, d. h. der Unsterblichkeit der Götter, die somit (hier zum erstenmal) für eine bloſs relative erklärt wird, wie im spätern Vedânta (mein

„System des Vedânta" S. 71). Der *Purusha* hingegen bedarf dieser Unterhaltung seiner Unsterblichkeit nicht, und während noch *Prajâpati* (10,121,10) und *Viçvakarman* (10,81,7) Opfer und Gebet nicht verschmähen, so enthält unser Hymnus keine Spur davon, dafs der Purusha angerufen oder durch Opfer geneigt gemacht werden könnte. — Vers 3—4. So grofs ist seine Gröfse, dafs sie alles Seiende (Göttliches und Irdisches) umfafst, aber sie ist noch gröfser; denn alle Wesen, die Götter einbegriffen, sind nur ein Viertel von ihm; dasjenige hingegen, was von ihm unsterblich (nicht wie die Götter, sondern im absoluten Sinne) ist, ist noch dreimal so grofs, bildet drei Viertel von ihm (*tripâd* Neutrum, prädikativ). Mit diesen drei Vierteln ist er emporgestiegen (der Sphäre des Werdenden entrückt), während das übrige Viertel hienieden als die Gesamtheit der Wesen entstand (*abhavat*, den Gedanken in v. 5 vorbereitend). Mit diesem Viertel hat er sich über alles verbreitet, was sich nährt und nicht nährt (über die organische und unorganische Natur). — Vers 5 zeigt auch unsern Dichter abhängig von der Vorstellung, der wir schon so oft begegneten; und wenn es z. B. 10,72,4 hiefs, dafs aus *Daksha Aditi* und aus *Aditi* weiterhin wieder *Daksha* geboren worden sei (vgl. oben, S. 144), so sagt unser Dichter: „aus ihm (dem *Purusha*) wurde *Virâj* geboren, und aus *Virâj* wieder der *Purusha;* dieser, nachdem er geboren war, überragte die Erde von hinten und vorne (von allen Seiten)". *Purusha* ist das erste Mal das Urwesen (*Âdipurusha*, wie Sây. richtig erklärt), das zweite Mal der Erstgeborne (dem *Hiraṇyagarbha* 10,121,1, sowie dem spätern *Nârâyaṇa** entsprechend). Das Zwischenglied, die Urmaterie, erscheint hier als *Virâj* (nach Sây. „der Leib des Brahman-Eis", während der aus der Virâj geborne Purusha von ihm als die dasselbe regierende, individuelle Seele aufgefafst wird). *Virâj* (bisher nur in der Bedeutung „glänzend", „herrschend" sowie als Name eines Metrums vorkommend) wird hier zur mythologischen Personifikation der Urwasser,

* *Nârâyaṇa* ist der Purusha als Erstgeborner, mag man es nun mit den Indern als „auf den Wassern (d. h. der *Virâj*) gehend" oder wohl richtiger als „Sohn des Menschen (*nara, purusha*)" erklären.

welche schon 10,121,9 „die großen, glänzenden“ hießen und (wohl im Anschluß daran) hier als *Virâj* „die nach allen Seiten Strahlende“ bezeichnet werden.

Der zweite und dritte Teil des Gedichts (v. 6—10. 11—15) zeigen, wie die Welt aus dem „vorher (v. 5) gebornen Purusha“ (*purusham jâtam agratas*, v. 7) gebildet wird, indem die Götter denselben opfern. Das Opfer, diese höchste menschliche Thätigkeit, wird zum Symbole, zum Vorstellungsbilde der Art, wie die Welt entstand. Im übrigen darf man keine Konsequenz der Anschauungen erwarten; die Götter, Sâdhya's und Ṛishi's opfern den Purusha, während doch Sûrya, Indra, Agni und Vâyu erst durch diese Opferung entstehen (v. 13); nach v. 8—9 wird das Opfertier ganz verbrannt, während es nach v. 11 fg. vielmehr zerstückelt wird; nach v. 11—12 entstehen aus Mund, Armen, Schenkeln und Füßen des Purusha die vier Kasten, während nach v. 14 vielmehr aus Haupt, Nabelgegend und Füßen Himmel, Luftraum und Erde entstehen. Man wird daher weder das Bild der Opferhandlung noch die Einzelheiten zu sehr pressen dürfen und sich mit dem allgemeinen Gedanken begnügen müssen, daß die Welt eine Umwandlung des Purusha ist, wobei die edelsten Teile desselben zu den edelsten Elementen der Welt werden.

Vers 6. Als mit dem Purusha als Dargebrachtem (*havis*, hier allgemein) die Götter ein Opfer anrichteten, da war der Frühling das Opferschmalz (die erste Jahreszeit entspricht den *âjya*-Spenden des Voropfers, vgl. Ind. Stud. 10,344. 332), der Sommer das Brennholz (wegen der Hitze), der Herbst das *havis* (hier speciell: Opferkuchen, der nebenbei auch beim Tieropfer dargebracht wird, Ind. Stud. 10,346); der Herbst zeitigt die Gaben der Natur. So sind Frühling, Sommer und Herbst die begleitenden Verhältnisse, unter denen der Purusha geopfert wird, d. h. die Naturkraft sich entfaltet. — Hier würde mit den Taittirîyaka's passend v. 15 einzuschieben sein, der das Opferfeuer beschreibt (es hat 7 Einschlußhölzer und 21 Brennhölzer, entweder wegen der besondern Bedeutsamkeit der Dreizahl und Siebenzahl [wie v. 1 der Zehnzahl] oder aus einem besondern, mir unbekannten Grunde) und die Bindung des Opfertiers (an den Opferpfosten) erwähnt, welche der Be-

sprengung desselben (v. 7) vorhergeht (Ind. Stud. 10,344). — Vers 7 folgt sodann die Besprengung des Opfertiers (in der Atharva-Recension im Anschlufs an die v. 4 erwähnten Jahreszeiten auf die Regenzeit, *prâvṛish*, bezogen) und, wie wir hinzudenken müssen, die Schlachtung des Purusha. — Vers 8: Er ist ein *yajña sarvahut*, wird ganz verbrannt; alle Teile seines Leibes werden zur Weltbildung in Anspruch genommen. Indem er verbrennt, mischt sich der beim Braten ausfliefsende Saft mit dem vorher (v. 6) ins Feuer geschütteten Opferschmalze zu *pṛishad-âjyam*, und aus diesem, gleichsam aus den Abfällen des Purusha, werden Lufttiere, Waldtiere und Haustiere gebildet (*cakre* „man machte“, gemeint sind die Götter u. s. w. in v. 7). — Vers 9. Hingegen aus dem Leibe des Purusha selbst werden die *Ṛic*, *Sâman*, *Chandas* und *Yajus* gebildet; hier haben wir bereits die Unterscheidung der drei Veden, ja, wie es scheint, schon den Ansatz zu einem vierten Veda. Dafs der Veda das erste Produkt der Schöpfung ist, entspricht ganz den späteren Anschauungen darüber; denn der Veda ist der vorweltliche Kanon, nach dessen Begriffen sich die Schöpfung der Dinge richtet. — Vers 10 folgt die Schöpfung der fünf obersten Tiere, derer, die oben und unten Schneidezähne haben (*ubhayâdantas*, Pferde und Esel, wenn nicht der Mensch zu verstehen ist), und derer, die nur in der untern Kinnlade Schneidezähne haben (*anyatodantas*, Rinder, Ziegen und Schafe). — Nicht ganz zum Bilde des *yajña sarvahut* v. 8—9 will es stimmen, wenn v. 11—12 von einer Zerstückelung des Purusha (*vyadadhuḥ*) und einer Umbildung seiner Teile (*vyakalpayan*) zu den vier Kasten die Rede ist. Wie der Organismus des Leibes von dem Munde, kraft der ihm entströmenden Rede, geistig geleitet, von den Armen geschützt, von den Schenkeln gestützt und von den Füfsen getragen wird, so der Organismus des brahmanischen Staates von den Brahmanen, Kshatriya's (*râjanya*), Vaiçya's und Çûdra's, welche hier zuerst, und einzig im Ṛigveda, erwähnt werden. — Mit Verlassung dieses Bildes lassen v. 13—14 aus dem Leibe des Purusha die Götter und die Teile des Universums hervorgehen; dafs dabei sein Auge zur Sonne, sein Odem zum Winde wird, ist verständlich, ja eigentlich selbst-

verständlich; auch der Mund als Ursprung des *Indra* und *Agni* (an welche beiden die meisten Hymnen des Ṛigveda gerichtet sind) läfst sich leicht deuten; dafs endlich sein *Manas* zum Monde wird, hat vielleicht seinen Grund darin, dafs die ruhige Klarheit des Mondlichts (welches ja auch nach Goethe „die Seele löst") als Symbol des Intellektuellen erschien. Weiter werden in v. 14 das Haupt zum Himmel und die Füfse zur Erde, während der Zwischenraum naturgemäfs aus den zwischenliegenden, sich um den Nabel gruppierenden Teilen (der hier für sie alle steht) gebildet ist. Dafs die Ohren zu den Himmelsgegenden werden, begreift sich, wenn wir uns erinnern, dafs bei den Indern der Träger des Schalles der nach allen Seiten sich ins Unendliche erstreckende *Âkâça* ist. Mit den Worten v. 14: „so bildeten sie die Welträume" gewinnen wir einen passenden Schlufs des Liedes, wenn wir v. 15 zwischen v. 6 und 7 einschieben und v. 16 als spätern, erläuternden Zusatz zu v. 6—7 aus Ṛigv. 1,164,50 betrachten.

Ṛigveda 10,90.

1. Der Purusha mit tausendfachen Häuptern,
Mit tausendfachen Augen, tausend Füfsen
Bedeckt ringsum die Erde allerorten,
Zehn Finger hoch noch drüber hin zu fliefsen.

2. Nur Purusha ist diese ganze Welt,
Und was da war, und was zukünftig währt,
Herr ist er über die Unsterblichkeit, —
Diejenige, die sich durch Speise nährt.

3. So grofs ist diese, seine Majestät,
Doch ist er gröfser noch als sie erhoben;
Ein Viertel von ihm alle Wesen sind,
Drei Viertel von ihm sind unsterblich droben.

4. Drei Viertel von ihm schwangen sich empor,
Ein Viertel wuchs heran in dieser Welt,
Um auszubreiten sich als alles, was
Durch Nahrung sich und ohne sie erhält.

5. Aus ihm, dem Purusha, ist die Virâj,
Aus der Virâj der Purusha geworden;
Geboren überragte er die Welt
Nach vorn, nach hinten und an allen Orten.

6. Als mit dem Purusha als Darbringung
Ein Opfer Götter angerichtet haben,
Da ward der Frühling Opferschmalz, der Sommer
Zum Brennholz und der Herbst zu Opfergaben.

7. Als Opfertier ward auf der Streu geweiht
Der Purusha, der vorher war entstanden,
Den opferten da Götter, Selige
Und Weise, die sich dort zusammenfanden.

8. Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier
Flofs ab mit Schmalz gemischter Opferseim,
Daraus schuf man die Tiere in der Luft
Und die im Walde leben und daheim.

9. Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier
Die Hymnen und Gesänge sind entstanden,
Aus ihm auch die Prunklieder allesamt,
Und was an Opfersprüchen ist vorhanden.

10. Aus ihm entstammt das Rofs, und was noch sonst
Mit Schneidezähnen ist auf beiden Seiten,
Aus ihm entstanden sind die Kuhgeschlechter,
Der Ziegen und der Schafe Sonderheiten.

11. In wie viel Teile ward er umgewandelt,
Als sie zerstückelten den Purusha?
Was ward sein Mund, was wurden seine Arme,
Was seine Schenkel, seine Füfse da?

12. Zum Brâhmaṇa ist da sein Mund geworden,
Die Arme zum Râjanya sind gemacht,
Der Vaiçya aus den Schenkeln, aus den Füfsen
Der Çûdra damals ward hervorgebracht.

13. Aus seinem Manas ist der Mond geworden,
Das Auge ist als Sonne jetzt zu sehn,
Aus seinem Mund entstand Indra und Agni,
Vâyu, der Wind, aus seines Odems Wehn.

14. Das Reich des Luftraums ward aus seinem Nabel,
Der Himmel aus dem Haupt hervorgebracht,
Die Erde aus den Füfsen, aus dem Ohre
Die Pole, so die Welten sind gemacht.

15. Als Einschlufshölzer dienten ihnen sieben,
Und dreimal sieben als Brennhölzer da,
Als, jenes Opfer zurüstend, die Götter
Banden als Opfertier den Purusha.

---

16. Die Götter, opfernd, huldigten dem Opfer,
Und dieses war der Opferwerke erstes;
Sie drangen mächt'gen Wesens auf zum Himmel,
Da wo die alten, seligen Götter weilen.

Zweite Periode der indischen Philosophie:

Die Brâhmaṇazeit.

(ca. 1000—500 a. C.)

I. Die Kultur der Brâhmaṇazeit.

Den Hymnen des Ṛigveda verdanken wir das helle Licht, in welchem der erste Akt der indischen Geschichte — das Leben der Ârya's im Pendschâb — und die altvedische Kultur in allen ihren Zweigen vor uns liegt. Es folgt jetzt eine dunkle Periode; der Vorhang über der indischen Geschichte fällt, und nachdem er sich geraume Zeit, vielleicht ein paar Jahrhunderte später, wieder gehoben hat, gewahren wir das indische Volk in neuen Wohnsitzen und unter wesentlich veränderten Lebensverhältnissen. Ähnlich wie in der altdeutschen Kultur, die man treffend verglichen hat, auf das helle Bild der Germania des Tacitus das Dunkel der Völkerwanderung und nach derselben eine Gruppierung der germanischen Stämme zu neuen Reichen mit veränderten Namen und Wohnsitzen folgt, so findet die Zeit der Hymnen des Ṛigveda ihren Abschlufs durch eine grofse, vielleicht Jahrhunderte dauernde Wanderung und Schiebung der indischen Stämme nach Osten, welche ohne Zweifel unter fortwährenden Kämpfen nicht nur gegen die zu vertreibenden Urbewohner, sondern auch gegen die nachrückenden arischen Bruderstämme erfolgt ist; auf einer sagenhaften Rückerinnerung an diese Zeit beruht wahrschein-

lich die Erzählung von dem Vernichtungskampfe zweier arischer Stämme gegeneinander, der *Kuru*'s und *Pâṇḍava*'s, welche das Grundgewebe des Mahâbhâratam bildet. Die endliche Folge dieser Wanderungen und Kämpfe ist die Verlegung des Schwerpunktes der arischen Nation von dem Fünfstromlande des Indus in die grofse, fruchtbare, schon teilweise der Tropenwelt angehörige Ebene der Gañgâ und ihrer Nebenflüsse. Hier finden wir in der Brâhmaṇazeit die Hauptmasse der arischen Bevölkerung teils schon sefshaft, teils noch in fortgesetztem Fortrücken nach der Gangesmündung zu begriffen, während gleichzeitig die indische Kultur anfängt, das Hochplateau von Dekhan bis nach Ceylon hin zu umspannen und in das Innere desselben allmählich einzudringen. Die alten kleinen Königreiche, von denen die Hymnen des Ṛigveda erzählten, sind verschollen, und an Stelle derselben finden wir neue, meist gröfsere Völkerkomplexe, welche, von mächtigen Oberkönigen *(samrâj)* und ihren Vasallen despotisch beherrscht, unter dem Namen der *Kuru* und *Pañcâla* im Westen, der *Koçala* und *Videha* im Nordosten, der *Matsya*, *Kâçi*, *Magadha* und *Añga* im Südosten um den Ganges und seine Zuflüsse gelagert erscheinen. Aber auch die innern Verhältnisse sind gegen die Vorzeit wesentlich verändert, und während das Kulturbild, wie wir es aus den Hymnen des Ṛigveda gewannen (S. 72—77), nicht erheblich von dem ursprünglichen Leben der übrigen indogermanischen Völker abstach, so entwickelt sich, freilich aus den schon vorher vorhandenen und nachweisbaren Keimen, in der Brâhmaṇazeit und in Hindostan jenes so originelle Gebilde der brahmanischen Kultur und Lebensordnung, dessen Hauptzug das Kastenwesen und, auf Grund desselben, die Monopolisierung des Kultus und der Erziehung durch die Brahmanen sowie die Regelung des Lebens durch die Âçrama's oder Lebensstadien ist. Wir wollen versuchen, diese die ganze spätere Entwicklung der Inder beherrschenden Verhältnisse in der Kürze zu charakterisieren. (Vgl. zum Folgenden besonders die wertvolle Zusammenstellung von Weber „Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmaṇa und Sûtra“, Ind. Stud. X, 1—160.)

Der eigentümlichste und am meisten in die Augen springende Zug der spätern indischen Kultur ist die Einteilung der gesamten Bevölkerung in die vier Kasten der Brâhmaṇa's, Kshatriya's, Vaiçya's und Çûdra's. An sie schliefsen sich eine Anzahl von Zwischenkasten, welche, teils durch das nie ganz auszurottende Connubium, teils wohl auch durch Vererbung der Berufsarten entstanden, mit der Zeit immer zahlreicher geworden sind, im Altertume jedoch noch keine grofse Rolle spielen, daher wir hier von ihnen absehen können. Jene vier Hauptkasten also unterscheiden sich von den bei allen Kulturvölkern und so auch schon in der ṛigvedischen Zeit vorkommenden Ständen dadurch, dafs sie nicht durch Wahl zu ergreifen, nicht durch Willkür oder Verdienst abzuändern, sondern durch die Geburt gesetzte und für das ganze Leben unübersteigliche Schranken sind, oder vielmehr sein sollen, denn auch hier kommen Ausnahmen vor, wie denn z. B. *Viçvâmitra,* freilich nur infolge unerhörter asketischer Leistungen, aus einem Kshatriya zu einem Brâhmaṇa wurde. Im übrigen gilt als Gesetz, dafs nur auf dem Wege der Seelenwanderung durch besondere Verdienste die Erhebung in eine höhere Kaste, durch Schuld das Herabsinken zu einer niedern Kaste erfolgt. Hierauf deutet auch das Wort *jâti* „Kaste", eigentlich „Geburt" hin (das Wort *casta* ist portugiesisch und soll die „keusche", der Vermischung mit andern sich enthaltende Lebensstellung bedeuten), während der gewöhnlichste und älteste Sanskritname für Kaste, *varṇa* „die Farbe", eine Bestätigung der auch auf andern Gründen beruhenden Vermutung enthält, dafs der Ursprung des Kastenwesens in einer ursprünglichen Verschiedenheit der Volksrasse begründet ist. Als nämlich die Arier erobernd im Gangesthale vordrangen, fanden sie dort eine dunkelfarbige (noch heute in den Gebirgen des Dekhan erhaltene) Urbevölkerung vor von barbarischer Sprache und fremdartiger Religion, und mutmafslich ist der Name *Çûdra,* welcher aus dem Sanskrit nicht erklärbar ist, der einheimische Name eines einzelnen Stammes oder auch der Gesamtheit dieser Aboriginer, welche, durch die Eroberer ihres Grundbesitzes beraubt, soweit sie nicht in die Gebirge flüchteten, den arischen Staaten teils als wirkliche

Sklaven, teils als besitzlose Tagelöhner einverleibt wurden. Je gröfser unter diesen Umständen die Gefahr einer allmählichen Vermischung der Ârya's mit den in dienender Stellung unter ihnen wohnenden Çûdra's war, um so mehr drang die Sitte und das Gesetz auf eine strenge Sonderung beider Rassen, und so richtete sich zunächst zwischen *Ârya*'s und *Çûdra*'s eine Scheidewand auf, welche der Theorie nach für unübersteiglich galt, wenn sie auch in der Praxis oft genug überstiegen worden sein mag. Und selbst die Theorie hat sich erst nach und nach gebildet und zeigt hier, wie auch in manchen andern Punkten, ein vielfaches Auseinandergehen der Ansichten; und während eine ältere, mildere Fassung jedem Ârya gestattet, zu dem Weibe der eigenen Kaste noch je eines aus jeder der tiefer stehenden Kasten und so auch eine Çûdrâ hinzuzunehmen, wobei die Kinder einfach der Kaste des Vaters zugerechnet worden sein mögen, so verbietet die spätere, strengere Fassung mehr und mehr jedes Connubium der Kasten untereinander und weist die Kinder aus gemischten Ehen den mit einem Makel behafteten Mischkasten zu. Im übrigen war die strenge Scheidung der Ârya's und Çûdra's durch den ursprünglichen Unterschied der Rasse, der Sprache und der Religion schon von Anfang an gegeben; die Scheidewand brauchte nicht aufgerichtet, sondern nur erhalten zu werden, und dies geschah, indem man die Çûdra's von jeder höhern Lebensgemeinschaft und namentlich auch von der Religion ausschlofs. *Çûdro yajñe 'navakḷiptaḥ*, „der Çûdra ist zum Opfer nicht berechtigt", lautet die viel citierte Gesetzesformel. Es ist verboten, den Çûdra's den Veda mitzuteilen, nur die epischen Gedichte sind auch ihnen zugänglich. Auch der rechtliche Schutz des Çûdra scheint ein sehr mangelhafter gewesen zu sein; er ist, wie das Aitareya-brâhmaṇam (7,29) erklärt: „einem andern dienend, nach Belieben fortzujagen und nach Belieben zu töten", und auch in Manu's Gesetzbuch steht die Strenge, mit der jedes Vergehen des Çûdra gegen den Ârya geahndet wird, in auffallendem Gegensatze zu der Milde der Sühnungen, mit welchen der Ârya ein gegen den Çûdra begangenes Verbrechen zu büfsen hat. Diese systematische Unterdrückung der Çûdrakaste hat nicht hindern können,

dafs in den indischen Staaten das Çûdra-Element immer zahlreicher und mit der Zeit immer mächtiger wurde, einerseits, weil die eingeborne Rasse in Indien eine gröfsere Widerstandskraft besitzen mochte, als sie z. B. die etwa auf gleicher Kulturstufe stehenden Rothäute in Amerika dem Eindringen der Weifsen gegenüber bewährt haben, anderseits, weil die zunehmende Kolonisation und Brahmanisierung Indiens dazu führte, grofse und immer gröfsere Bevölkerungskomplexe der Çûdrakaste einzureihen. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn wir von Çûdra's hören, die zu grofsem Wohlstande gelangten, und wenn zuletzt sogar Könige, wie *Candragupta* (315—291 a. C.), aus ihrer Mitte hervorgehen. Mittlerweile war auch von innen heraus, durch den Fortschritt der Philosophie, das Kastenwesen im Princip überwunden worden. Die Upanishad's lehren, dafs jeder Mensch, mithin auch jeder Çûdra, eine Verkörperung des *Âtman* ist und durch Innewerdung dieser Wahrheit der Erlösung teilhaftig wird, und es war eine blofse Umsetzung dieser Gedanken in die Praxis, wenn Buddha sich mit seiner Predigt an alle, auch die Çûdra's, wandte, woraus zum Teil sich die rasche Ausbreitung des Buddhismus erklärt, bis nach dem Verfall desselben und der Neuerstarkung des Brahmanismus auch die Kastenunterschiede in verschärfter Form wieder geltend gemacht wurden.

So verständlich die ursprüngliche Scheidung der Bevölkerung in Ârya's und Çûdra's ist, so auffallend und merkwürdig ist es, dafs das Princip der kastenmäfsigen Absonderung weiter auch innerhalb der Ârya's selbst Platz griff, indem über die Gesamtmasse der *Vaiçya* genannten arischen Nation sich weiter die *Kshatriya*'s und *Brâhmaṇa*'s erhoben und sich von ihnen wie auch von einander in ähnlicher Weise sonderten, wenn auch lange nicht so schroff, wie die Vaiçya's von den Çûdra's. Dafs die Krieger und Priester sich der Masse des Volkes gegenüber als besondere, privilegierte Stände betrachteten, ist natürlich und findet bei allen Kulturvölkern sein Analogon; aber dafs diese Stände sich zu Kasten *(varṇa)* verhärteten, ist nur aus einem Übergreifen des bei der Absonderung der Çûdra's leitenden Princips zu erklären. Daher unterscheidet die brahmanische Staatsordnung nicht zwei, sondern vier *varṇa*'s,

vier Farben, gleich als wäre die indische Nation aus vier von Haus aus verschiedenen Rassen zusammengesetzt, und schon das Purusha-Lied lehrt für Brahmanen, Krieger, Vaiçya's und Çûdra's einen völlig verschiedenen Ursprung, wenn es dieselben aus dem Haupte, den Armen, den Schenkeln und den Füfsen des Purusha entspringen läfst (oben S. 155), während spätere Texte (offenbar nur in Ausdeutung des Wortes *varṇa*) den vier Kasten sogar vier verschiedene Hautfarben beilegen. Jedoch ging über dieser Sucht, Klassenunterschiede zu setzen, niemals das Bewufstsein einer engern Zusammengehörigkeit der drei obern Kasten verloren; sie alle drei sind *dvija*, „Zweimalgeborne", d. h. durch die bei Aufnahme in die brahmanische Gemeinde stattfindende Umgürtung mit der Opferschnur *(yajña-upavîtam)* gleichsam Wiedergeborne, gehören also zur selben Religionsgemeinschaft und fahren auch in dieser Zeit fort, den alten (oben S. 38. 74) Volksnamen Ârya (*arya* fromm, *ârya* zu den Frommen gehörig, also ursprünglich in religiösem Sinne gebraucht) zu führen: „der Ârya ist entweder Brâhmaṇa, oder Kshatriya oder Vaiçya" (Çatap. Br. 4,1,6 K., Ind. Stud. 10,4).

Von diesen befassen die Vaiçya's (d. h. *coloni*, Ansiedler) die Hauptmasse der arischen Bevölkerung, wie sie, mit Weib und Kind, mit Herden und Gütern einwandernd, das von ihr selbst unter Führung der Könige und Heerführer eroberte Land in Besitz nahm und durch Ackerbau und Viehzucht, durch Gewerbe und Handel bald zu grofsem Wohlstande gelangen mochte, freilich auch in eine ebenso grofse Abhängigkeit von den leitenden Mächten, denen sie den Schutz gegen die Çûdra's nach innen, gegen die feindlichen Stämme nach aufsen, sowie auch die Gunst der Götter zu verdanken hatte, durch die alles irdische Gedeihen bedingt erschien. Die Aufgaben der Kolonisation einerseits, der fortgesetzt notwendigen Verteidigung des Errungenen anderseits veranlafste eine berufsmäfsige Scheidung des Nährstandes vom Wehrstande und damit eine völlige Herrschaft des letztern über die Vaiçya's, welche, durch friedliche Aufgaben und zunehmende Gemächlichkeit des Lebens dem Dienste der Waffen entfremdet, ihre Beschützung und Vertretung bei den Göttern teuer genug

bezahlen mufsten und bald nur noch da zu sein schienen, um von den beiden höhern Ständen ausgebeutet zu werden, oder, wie ein übermütiges Brahmanenwort (Ait. Br. 7,29) es ausdrückt, „andern Steuern zu zahlen, von andern verzehrt und nach Belieben geschunden zu werden". Einen bestimmten Teil ihres Einkommens, später in der Regel ein Sechstel, mufsten sie dem Könige abgeben; zu höhern Stellen im Staate konnten sie, wie es scheint, nicht gelangen; ein Vaiçya ist „auf dem Gipfel des Glückes angelangt" *(gataçrî)*, wenn er es zum Dorfschulzen *(grâmaṇî)* gebracht hat (Taitt. Saṃh. 2,5,4,4).

Während in den Zeiten des Ṛigveda alle freien Männer, Stamm neben Stamm, Dorfschaft neben Dorfschaft, in den Kampf zogen, und die Hand, welche heute den Pflug führte, morgen zu Bogen und Schwert griff, so vollzog sich, mit und nach der Eroberung von Hindustan und in dem Mafse, wie die Kolonisation des Landes einerseits, der Kriegsdienst anderseits kompliziertere Aufgaben stellte, eine Scheidung der Bevölkerung: Ackerbau, Viehzucht und Handel blieb den Vaiçya's überlassen, während die Kriegführung das Privilegium eines besondern Standes und, nach Erblichwerdung der Berufsarten, einer besondern Kaste, der Kshatriya's oder, wie der ältere Name lautet, Râjanya's wurde. Beide Namen *(imperiales*, von *kshi, kshatram* und *regii* von *râjan)* sind gleichbedeutend und deuten auf eine nähere Beziehung zum Könige hin, welcher, selbst ein Kshatriya, die natürliche Spitze bildet, in welche die Kriegerkaste ausläuft. An ihn schliefsen sich die Prinzen des königlichen Hauses, die zahlreichen depossedierten Fürsten und ihre Familien, die höhern und niedern Offiziere des Heeres und endlich auch die Gemeinen, mögen sie zu Wagen, zu Elefant, zu Rofs oder auch zu Fufs kämpfen; denn die Vaiçya's müssen, wenigstens für die spätere Zeit, vom Kriegsdienste ausgeschlossen gewesen sein, da schon Manu ihnen denselben ausdrücklich verbietet (10,96; vgl. auch oben S. 60), während er die Brahmanen unter gewissen Umständen zu demselben zuläfst. So hatte sich, nicht unähnlich dem Ritterstande des abendländischen Mittelalters, ein privilegierter und erblicher Kriegsadel ausgebildet, welcher, vom Könige

mit Sold, Kriegsbeute, Ländereien u. s. w. reichlich bedacht, auf die Vaiçya's mit Geringschätzung herabsehen und sie die materielle Übermacht wohl oft genug fühlen lassen mochte. Ihre natürlichen Sammelpunkte hatten diese Kshatriya's an den Höfen der Könige und kleinern Fürsten, und in friedlichen Zeiten werden sie nicht nur der Jagd und anderm Sport, sondern auch geistigern Bestrebungen gehuldigt haben. Namentlich scheint die geistige Revolution gegen den brahmanischen Ceremonialkultus, welche zu den Upanishad's führte, ursprünglich in Kshatriyakreisen entstanden und genährt worden zu sein; denn immer wieder kommt in den Upanishad's das Motiv vor, dafs ein Brahmane einen Kshatriya um Belehrung angeht, welche dieser dann, nach einigem Sträuben und Hinweis auf die Ungehörigkeit der Sache, zu erteilen pflegt. Hingegen hat sicherlich die Fortbildung der Upanishadlehre, wie überhaupt alle höhere wissenschaftliche Thätigkeit, in den Händen der Brahmanen gelegen.

Die Brâhmaṇa's, welche den Rang der obersten Kaste nicht nur beanspruchten, sondern auch Fürsten und Völkern gegenüber viele Jahrhunderte hindurch zu behaupten wufsten, sind vielleicht das stärkste Beispiel in der Geschichte dafür, wie sehr der Mensch durch metaphysische Vorstellungen, wenn sie ihm nur glaubhaft beigebracht werden, in allem seinem Wollen und Thun beeinflufst und regiert werden kann. Von seinem abendländischen Analogon, von der päpstlichen Hierarchie im Mittelalter, unterscheidet sich das Brahmanentum dadurch, dafs es nie eine weltliche Herrschaft besessen oder auch nur angestrebt hat, ja auch nie eine geschlossene Organisation, wie die römische Kirche, bildete, und doch, von Anfang an ohne materielle Macht und ohne eine andere Einheit als die der von ihm vertretenen Idee, eine Rolle im indischen Kulturleben zu spielen gewufst hat, neben der die des Papsttums im Mittelalter zahm und bescheiden erscheint. Woher diese Idee, woher diese Übermacht der Brahmanen? Ursprünglich sind dieselben, wie der Name *brâhmaṇa*, d. h. „Beter“, besagt, gewifs nichts andres, als wofür sie sich selbst halten, nämlich die wirklichen oder vermeintlichen Nachkommen der alten Ṛishi's, welche vordem im Pendschâb die

Hymnen des Ṛigveda gesungen hatten. Diese Hymnen, welche niemals Gemeingut des Volkes wurden, sondern (wie die Sammlung derselben noch heute beweist) in den Familien der Sänger als Erbgut fortgepflanzt und erst später durch Austausch zu gröſsern Komplexen vereinigt wurden, gewannen um so mehr an Ansehen, je weiter man sich zeitlich und räumlich von ihrem Ursprung entfernt hatte, je dunkler ihre Sprache und der ganze Vorstellungskreis, aus dem sie entsprungen waren, dem Volke wurde; und als im Gewühl der Auswanderungsperiode der Quell, aus dem sie entsprungen waren, nach und nach versiegte, da bildete sich im Volke die von den Brahmanen, den Inhabern jenes geistigen Schatzes, gewiſs auf alle Weise genährte Vorstellung aus, daſs nur durch jene alten Lieder und die mit ihnen verknüpften Opferhandlungen der rechte Verkehr mit den Göttern möglich sei, von deren Gunst wiederum alles irdische Glück, der Sieg über die Feinde, das Gedeihen der Kinder und Herden, die Erlangung von Reichtum, Ansehen und langem Leben abzuhängen schien. Wenn man erwägt, daſs es zu jener Zeit im arischen Gemeinwesen keine geistige Macht auſser dem Priesterstande gab, daſs derselbe nur eine unwissende, durch das Kriegshandwerk und die Aufgaben der Kolonisation vollauf in Anspruch genommene Menge sich gegenüber sah, so wird verständlich, wie die Brahmanen, durch geeignete Interpretation aller glücklichen und unglücklichen Wechselfälle des Lebens, den Glauben an die Unentbehrlichkeit ihrer Lieder, Sprüche und Ceremonien bei Fürsten und Unterthanen, bei Kshatriya's und Vaiçya's in dem Maſse zu befestigen wuſsten, daſs ihr Monopol der richtigen Götterverehrung zur stärksten Macht des arischen Staates sich gestaltete. Keine kriegerische Unternehmung, keine Königsweihe oder sonstige Haupt- und Staatsaktion konnte ohne ihre Mitwirkung vollzogen werden, ja auch bei allen wichtigern Akten des Familienlebens beanspruchten sie, in gröſserer oder kleinerer Zahl zugezogen, gespeist und beschenkt zu werden. Sie sind die Vertreter der Götter auf Erden, die *devâḥ pratyaksham*, sie sind die Verkörperung des *brahman*, und in dem Maſse wie dieses über alle Götter hinaus wuchs (wovon später), wurden alle Götter

zu bloſsen Werkzeugen in der Hand des Brahmanen. „Der Brahmane, der solches weiſs, in dessen Gewalt sind die Götter“ (*tasya devâ asan vaçe*, Vâj. Saṃh. 31,21), lautet ein Ausspruch, über den sich nur der aufregen kann, welcher unsern abendländischen, ethischen Gottesbegriff auf die indischen Götter überträgt. Aber die Götter waren schon im Ṛigveda, wie wir sahen, nicht sowohl ethische Mächte, als vielmehr reine Naturpotenzen, welche in weiterm Verlaufe unter den Händen der Brahmanen zu einem ganz mechanischen Wirken erstarrten und daher völlig in der Hand des kundigen Brahmanen waren, wie ja auch eine sehr groſse und starke Maschine einem einzelnen Manne gehorcht, wenn er sie kennt und richtig zu behandeln versteht. Früher waren die Götter menschenartige Persönlichkeiten gewesen, deren Gunst man durch Opfer und Gebet zu erlangen suchte, jetzt sind sie bloſse Werkzeuge, vermittelst derer der Brahmane einen gewollten Erfolg oder auch dessen Gegenteil je nach Belieben mit Sicherheit herbeizuführen vermag; will er daher seinen Auftraggeber, den *Yajamâna*, schädigen, so genügt hierzu eine geringe, dem Laien unmerkliche Änderung der Ceremonie, und die Brâhmaṇaschriften enthalten geradezu Anweisungen für den Fall, daſs der opfernde Brahmane, aus Rache oder wegen zu kärglicher Bezahlung, den Schaden dessen, der durch ihn opfern läſst, herbeizuführen wünscht; wohingegen dieser wiederum sich durch eine besondere Schwurhandlung, das *Tânûnaptram*, zu sichern sucht, bei welchem der Brahmane (unter Anrufung des *Agni Tanûnapât*) gelobt, das Interesse des Yajamâna redlich zu vertreten. Auch ein bescholtener Brahmane kann durch richtige Handhabung des Ceremoniells die gewünschte Wirkung erzielen; hingegen wird dasselbe in der Hand eines Nichtbrahmanen unwirksam, da nur ein Brahmane den Opferlohn (*dakshiṇâ*) annehmen darf, ohne dessen Spendung das Opfer seine Kraft verliert; auch sind die Brahmanen allein im stande, den Soma zu trinken und den Opferrest (*ucchishṭam*) zu verzehren, daher nur sie die Stellung eines *Ṛitvij* (gedungenen Opferpriesters) einnehmen können, in welcher dieses erforderlich ist. Durch diese und andere Bestimmungen wuſsten die Brahmanen alle Opferhandlungen, mit

Ausnahme der einfachsten, an ihre Mitwirkung zu knüpfen und somit zu ihrem ausschliefslichen Monopol zu gestalten, von dem sie ihren (nach den Angaben über die *dakshiṇâ*, Opfergabe, zu schliefsen) sehr reichlichen Unterhalt hatten, mochten sie nun als *Purohita*, d. h. angestellte Hauspriester der Fürsten, oder als *Ṛitvij*, d. h. Opferpriester, celebrieren, welche von den begüterten *Yajamâna*'s, d. h. Veranstaltern der Opfer, je nach Art derselben, in gröfserer oder geringerer Anzahl zu engagieren und durch Rinder, Gold, Kleider u. s. w. zu belohnen waren. So gehören (oben S. 50. 66) zu einem feierlichen Somaopfer, von den untergeordneten Offizianten abgesehen, vier *Ṛitvij*, 1) der *Hotar* (Rufer), welcher bei Beginn des Opfers die Götter zum Genusse desselben durch eine längere Recitation einladet, 2) der *Udgâtar* (Sänger), welcher die heilige Handlung mit seinem Gesange begleitet, 3) der *Adhvaryu*, welcher die Opferhandlung vollzieht, indem er dabei allerlei Sprüche und Verse murmelt, und 4) der *Brahmán* oder Oberpriester, welcher schweigend dasitzt, dem Gange der Handlung folgt und nur eingreift, wo es etwas zu berichtigen giebt.

Je komplizierter auf diese Weise der Gottesdienst wurde, um so mehr erforderte er (wie wir System des Vedânta S. 14 fg. auseinandergesetzt haben und hier herübernehmen wollen) eine specielle Vorbildung, und dieses praktische Bedürfnis wurde mafsgebend für die Gestaltung der vedischen Litteratur, — wenn man anders dieses Wort gebrauchen will von einem Zustande, wo an irgendwelche schriftliche Aufzeichnung allerdings noch nicht zu denken ist. Nach und nach bildete sich eine feste Tradition über die Verse und Sprüche, mit denen der Adhvaryu seine Manipulationen zu begleiten hatte *(Yajurveda)*, sowie über die Gesänge, die der Udgâtar bei der heiligen Handlung anstimmte *(Sâmaveda)*; endlich durfte auch der Hotar sich nicht mehr mit der Kenntnis der in seiner Familie erblichen Lieder begnügen; die einzelnen Liederschätze schlossen sich zu Kreisen *(maṇḍalam)*, die Kreise zu einem Ganzen zusammen *(Ṛigveda)*, welches dann noch eine gewisse Zeit hindurch für neu hinzukommende Produktionen offen blieb. — Nicht alle alten Lieder fanden

in diesem Kanon Eingang; manche mochten ausgeschlossen bleiben, weil man ihren Inhalt anstöfsig oder sonstwie nicht geeignet fand, andere, weil sie, aus dem Volke entsprungen, durch keine Autorität eines berühmten Sängergeschlechtes empfohlen wurden. Zu ihnen gesellten sich immer noch neue Blüten, welche der alte Stamm vedischer Lyrik in der Brâhmaṇa-Periode trieb und die von dem veränderten Bewufstsein der Zeit deutlich Kunde geben. Aus diesen Materialien, die sich längere Zeit aufserhalb der Schulen durch den Volksmund fortpflanzen mochten (worauf ihre vielfache, besonders metrische, Verwahrlosung hindeutet), kam im weitern Verlaufe eine vierte Sammlung *(Atharvaveda)* zu stande, welche lange zu kämpfen hatte, ehe sie eine, immer noch bedingte, Anerkennung errang.

Inzwischen waren jene ältern Sammlungen die Grundlage eines gewissen Schulunterrichts geworden, der mit der Zeit immer fester geregelte Formen annahm. Ursprünglich war es der Vater, welcher seinen Sohn in dem von der Familie überlieferten heiligen Wissen unterwies, so gut er es vermochte (Bṛih. Up. 6,2,4. Chând. Up. 5,3,5. Kaush. Up. 1,1), bald aber mochte dies der zunehmenden Schwierigkeit des Verständnisses der alten Texte, dem immer verwickelter sich gestaltenden Ritual, dem mehr und mehr sich erweiternden Studienkreise gegenüber nicht mehr genügen; man mufste die für irgend eine der zu erlernenden Theorien *(vidyâ)* bewährten Autoritäten aufsuchen, fahrende Schüler *(caraka)* reisten weit umher (Bṛih. Up. 3,3,1), berühmte Wanderlehrer zogen von Ort zu Ort (Kaush. Up. 4,1), und zu manchem Lehrer mochten die Schüler strömen „wie die Wasser zu der Tiefe“ (Taitt. Up. 1,4,3). In der Folge erforderte es die Sitte, dafs jeder Ârya eine Reihe von (nach Âpastamba, dharmasûtra 1,1,2,16, mindestens zwölf) Jahren im Hause eines Lehrers weilte, die Brâhmaṇa's, um sich auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten, die Kshatriya's und Vaiçya's, um die für ihr späteres Denken und Leben mafsgebenden Einflüsse zu empfangen. Wir müssen annehmen (vgl. Manu 2,241. Çaṅk. ad Bṛih. Up. p. 345,13), dafs das Erteilen dieses Unterrichts mit der Zeit ausschliefsliches Vorrecht der Brahmanen wurde: nur so erklärt sich der

Einfluſs ohnegleichen, welchen die Brahmanen auf das indische Volksleben zu gewinnen und zu erhalten wuſsten. Wie die äuſsere Tracht, so mag auch der Unterricht für die Schüler aus den verschiedenen Kasten ein verschiedener gewesen sein (vgl. Ait. Âr. 3,2,6,9, wo vorgeschrieben wird, eine gewisse Lehre *na apravaktre*, keinem der nicht selbst Lehrer werden will, mitzuteilen). Als Entgelt für diesen Unterricht verrichteten die Schüler die Haus- und Feldarbeit des Lehrers; sie bedienten die heiligen Feuer (Chând. Up. 4,10,1), hüteten das Vieh des Lehrers (Chând. Up. 4,4,5), sammelten für ihn im Dorfe die üblichen Liebesgaben ein und brachten ihm am Schlusse des Kursus Geschenke dar. In der Zeit, die diese mannigfachen Obliegenheiten ihnen frei lieſsen (*guroḥ karma-atiçesheṇa*, Chând. Up. 8,15), wurde der Veda studiert, d. h. versweise vom Lehrer vorgesagt und von den Schülern nachgesprochen, bis sie das Lehrpensum auswendig wuſsten (vgl. oben S. 101). Im Ganzen mochte es weniger eine Lehrzeit als, wie der Name *Âçrama* zu verstehen giebt, eine „Übungszeit“ sein, bestimmt zur Übung im Gehorsam gegen den Lehrer (wovon exorbitante Beispiele überliefert werden, Mahâbh. I, 684 fg.) und in angestrengter, selbstverleugnender Thätigkeit. Es lag in der Tendenz des Brahmanismus, das ganze Leben der Brâhmaṇa's und womöglich aller Ârya's zu einem solchen Âçrama zu gestalten. Nicht alle gingen nach Absolvierung der Lehrzeit dazu über, eine Familie zu gründen: manche blieben im Hause des Lehrers bis an ihr Lebensende *(naishṭhika)*; andere zogen in den Wald, um sich Entbehrungen und Kasteiungen hinzugeben; noch andere verschmähten auch diese Form einer geregelten Existenz und warfen alles von sich *(saṃnyâsin)*, um als Bettler *(bhikshu)* umherzuschweifen *(parivrâjaka)*. Weiterhin schloſs man die verschiedenen Arten des *„Âçrama“* oder der „religiösen Kasteiung“ zu einem Ganzen zusammen, in welchem dasjenige, was Ev. Matth. 19,21 als abrupte Forderung auftritt, zu einem groſsartigen, das ganze Leben umspannenden Systeme ausgebreitet erscheint. Darnach sollte das Leben jedes Brâhmaṇa, ja eigentlich das eines jeden Dvija (denn eine Beschränkung auf die Brâhmaṇa's ist aus Manu VI nicht mit Sicherheit zu entnehmen), in vier

Übungsstadien oder *Âçrama*'s verlaufen; er sollte 1) als *Brahmacârin* im Hause eines Lehrers leben, sodann 2) als *Gṛihastha* der Pflicht, eine Familie zu gründen, Folge leisten, hierauf 3) im Greisenalter dieselbe verlassen, um als *Vânaprastha* (Einsiedler im Walde) mehr und mehr zu steigernden Kasteiungen obzuliegen, und endlich 4) gegen Ende seines Lebens als *Saṃnyâsin (Bhikshu, Parivrâjaka)* aller Erdenbande ledig umherzuwandern und von Almosen zu leben. — Wir wissen freilich nicht, inwieweit die Wirklichkeit diesen idealen Anforderungen entsprochen hat.

II. Die Brâhmaṇa's als philosophische Quellen. Übertreibungen und Verschweigungen in denselben.

Die Philosophie, welche wir in den Hymnen des Ṛigveda aufkeimen sahen und an der Hand der Begriffe *Prajâpati*, *Viçvakarman*, *Brahmaṇaspati* und *Purusha* eine Strecke weit verfolgen konnten (oben S. 103—158), hat einige Jahrhunderte später zu dem grofsen und ausgeführten Zusammenhange theologisch-philosophischer Gedanken geführt, welcher in den ältern Upanishad's vor Augen liegt. Zwischen den Hymnen des Ṛigveda aber und den Upanishad's liegt ein Stück der Entwicklung, für welches wir, in Ermangelung eigentlich philosophischer Schriften, auf die Saṃhitâ's des Yajurveda und Atharvaveda (die des Sâmaveda ist ohne Belang für uns, oben S. 67) sowie namentlich auf die Brâhmaṇa's und damit auf ein Material angewiesen sind, welches unserer Aufgabe grofse Schwierigkeiten in den Weg legt.

Die Brâhmaṇa's sind (von den Upanishad's, in welche sie als Schlufskapitel vielfach auslaufen, abgesehen) keine philosophischen Urkunden; sie haben nicht eigentlich den Zweck, über Gott, Welt und Seele Belehrung zu erteilen. Ihre Aufgabe ist es, den Gang der Opferhandlung in allen seinen Einzelheiten zu lehren und die Bedeutung derselben zu erklären, indem sie alle Materialien und Verrichtungen, die beim Opfer vorkommen, symbolisch zu deuten bemüht sind, wobei dann die Opfergeräte und Handlungen in mannigfache Beziehung zu Himmel und Erde, zu göttlichen und menschlichen Dingen

gesetzt werden. Hierdurch wird der Inhalt dieser umfangreichen Werke für uns allerdings sehr wenig ansprechend, aber gewiſs wären sie nicht die geistige Nahrung langer Zeitalter gewesen, mit diesem Eifer gepflegt, mit dieser Sorgfalt zuerst mündlich, dann schriftlich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden, wenn nicht mehr in ihnen läge, als unsere einseitige Stellung denselben abzugewinnen vermag. Wer würde wohl über die Bedeutung, die Schönheit und den ästhetischen Wert einer Oper abzuurteilen sich getrauen, von der ihm nichts als das Textbuch bekannt wäre? Ein solcher ästhetischer und das Gemüt erbauender Wert war aber ohne Zweifel auch dem Kultus der Brahmanen eigen, und wir können uns von dem Gepränge der Aufzüge, der Priesterkleidungen und Geräte, von der Schönheit der Recitation und des Gesanges, von der Feierlichkeit und Weihe der Handlung keinen ausreichenden Begriff mehr machen. Was aber die symbolischen Ausdeutungen und Identifikationen betrifft, die freilich für unser Gefühl in das Spielende ausarten und oft alles Maſs zu überschreiten scheinen, so ist doch nicht zu vergessen, daſs dies alles nur die Kehrseite und praktische Umsetzung eines Gedankens ist, dessen philosophische Bedeutung uns noch beschäftigen wird, des Gedankens, daſs das, was der Inder in dem Worte *brahman* zusammenfaſst und in Opfer und Gebet praktisch bethätigt, das Höchste und Edelste auf der Welt, der Mittelpunkt alles Seins, ja das Princip aller Dinge ist. So wenig wir somit geneigt sind, über der Litteratur der Brâhmaṇa's als einem „theologischen Gefasel“ und über dem sie erzeugenden Zeitalter als einem geistlosen und in Formelkram erstarrten den Stab zu brechen, so sehr müssen wir doch in der philosophischen Verwertung ihrer Angaben vorsichtig sein. Denn die Sucht, alles dabei symbolisch umzudeuten und auszudeuten, kennt, wie gesagt, keine Grenzen, und wir dürfen nicht alles, wozu sich der Verfasser fortreiſsen läſst, als ernst gemeint und den Ausdruck einer philosophischen Überzeugung nehmen. So klingt es sehr philosophisch und wie ein erstes Aufdämmern des Upanishadgedankens, wenn wir Çatap. Br. 4,5,9,2 lesen: „Prajapâti ist das Selbst *(âtmâ vai Prajâpatiḥ)*“, und Çatap. Br. 4,5,9,8 sogar: „diese ganze

Welt ist das Selbst *(sarvaṃ vâ idam âtmâ jagat)*“; aber diese Äuſserungen verlieren sehr an Gewicht, wenn wir sie in dem Zusammenhange auffassen, in dem sie stehen. Nämlich das Çatapatha-Brâhmaṇam handelt im vierten Buche (dem sogenannten *graha-kâṇḍa*) von den verschiedenen Schöpfungen *(graha)*, mittels deren der gekelterte und abflieſsende Somatrank in Gefäſsen aufgefangen wird, und deren jede ihre mystische Bedeutung hat. Hierbei heiſst es von der am vierten Tage der zwölftägigen Somapressung zuerst vorzunehmenden, *âgrayaṇa* genannten Libation, 4,5,9,2: „dann schöpft er die Spenden, indem er mit dem *Âgrayaṇa* beginnt; denn dieser vierte Tag gehört dem *Prajâpati;* nun ist die *Âgrayaṇa*-Spende das Selbst *(âtman)*, das Selbst aber ist *Prajâpati*; darum schöpft er die Spenden, indem er mit dem *Âgrayaṇa* beginnt“. Ebenso heiſst es beim neunten Tage, 4,5,9,8: „dann schöpft er die Spenden, indem er mit dem *Âgrayaṇa* beginnt; denn dieser neunte Tag gehört der *jagatî* (dem Metrum dieses Namens); nun ist die *Âgrayaṇa*-Spende das Selbst *(âtman)*, das Selbst aber ist diese ganze Welt *(jagat*, Wortspiel mit *jagatî)*; darum schöpft er die Spenden, indem er mit dem *Âgrayaṇa* beginnt“. Es ist klar, daſs die hier vorkommende Identifikation des Prajâpati und der Welt mit dem Âtman keinen gröſsern Wert hat, als die danebenstehende des Âtman mit dem Âgrayaṇa; daſs wir es mithin hier nur mit symbolischen Spielereien und nicht mit philosophischen Erkenntnissen zu thun haben. In ähnlicher Weise wird in den Brâhmaṇa's gelegentlich alles Mögliche mit allem Möglichen gleichgesetzt: so ist allein im Çatapathabrâhmaṇam Prajâpati der Reihe nach: das Weltall (1,3,5,10), der Âtman (4,5,9,2), die Somapflanze *(aṅçu*, 4,6,1,1), der Mond (6,1,3,16), Hiraṇyagarbha (6,2,2,5), der Prâṇa (7,5,1,21), das Jahr und zugleich das Opfer (11,1,1,1), das Jahr (11,1,6,13), das Opfer (11,1,8,3), Savitar (12,3,5,1), das *brahman* (13,6,2,8). Diese Gleichsetzungen können unmöglich alle ihre philosophische Bedeutung haben, und doch können sie wiederum auch nicht alle unbeachtet bleiben; darin liegt die Schwierigkeit. So klingt es, um nur noch ein Beispiel anzuführen, höchst bedeutsam, wenn Çatap. Br. 11,2,3,6 gesagt wird, daſs die Götter, anfangs sterblich,

es durch das *Brahman* erlangt hätten, dafs sie unsterblich geworden; aber dieser schöne, auf die Upanishadlehre hindeutende Gedanke verliert sehr, wenn wir uns erinnern, dafs zehn Seiten früher 11,1,2,12 mit denselben Worten gelehrt wird, dafs die Götter, anfangs sterblich, es durch das Jahr *(samvatsara)* erlangt hätten, dafs sie unsterblich geworden. Nun kann man sich zwar helfen, indem man *samvatsara* = *Prajâpati* = *brahman* setzt, aber eine besonnene Kritik wird sich nicht wohl zu solchen luftigen, wiewohl durch die Brâhmaṇa's selbst überall vorgenommenen Kombinationen verstehen.

Bieten nach dieser Seite hin die Brâhmaṇa's für unsern Zweck zu viel, so enthalten sie in anderer Hinsicht wieder zu wenig, denn gewifs war das sie hervorbringende Zeitalter nicht ohne Philosophie, nur dafs diese in den Brâhmaṇa's, ihrem Zwecke gemäfs, keine Aufnahme fand und nur in gelegentlichen und unsichern Äufserungen durchblickt; ja, wir glauben nachweisen zu können, wie wirkliche philosophische Gedanken von den Brâhmaṇa's aufgenommen, aber im Sinne ihrer Opfersymbolik umgeändert und entstellt worden sind. Ein schlagendes Beispiel bietet die aus der Kâṭhaka-Upanishad bekannte Geschichte des *Naciketas*, welche schon in einem ältern Texte, Taittirîya-Brâhmaṇam 3,11,8 erzählt wird, und zwar, wie wir glauben, in liturgischem Sinne entstellt, worüber wir dem Leser selbst ein Urteil ermöglichen wollen, indem wir diese uns ohnehin für einen spätern Zusammenhang notwendige Erzählung zunächst hier aus Taitt. Br. 3,11,8 wortgetreu übersetzen.

Taittirîya-brâhmaṇam 3,11,8,1—6.

„Freiwillig gab *Vâjaçravasa* seine ganze Habe [den Brahmanen als Opferlohn] dahin. Ihm war ein Sohn, mit Namen *Naciketas*. Ihn, der noch ein Knabe war, überkam, da die Opferlohnkühe fortgeführt wurden, der Glaube [an die durch Opfer nicht erreichbare Erlösung, wie in der Kâṭhaka-Upanishad? oder nur an die Wirksamkeit des Allhabe-Opfers?], und er sprach [der vergeblichen Bemühung des Vaters spottend? oder, um das Allhabe-Opfer vollständig zu machen?]: «Vater! wem wirst du mich geben?» — so sprach er zum zweiten-, zum drittenmal. Ihm antwortete [vom

Zorn] ergriffen der Vater: «Dem Tode gebe ich dich.» — Zu diesem, nachdem er [vom Opfer] aufgestanden, spricht eine Stimme: «Gautama! den Knaben!» — Da sprach er: «Gehe hin zu den Wohnstätten des Todes; denn dem Tode habe ich dich gegeben. Er wird aber, wenn du zu ihm kommst, verreist sein», fuhr er fort, «und dann sollst du drei Nächte, ohne zu essen, in seinem Hause weilen. Wenn er dich darauf fragt: 'Knabe, wie viele Nächte hast du geweilt?' so sollst du antworten: 'drei!' Fragt er, was du die erste Nacht gegessen? so antworte ihm: 'deine Nachkommenschaft'; was die zweite? 'deine Herden'; was die dritte? 'dein gutes Werk'.» — Als er nun zu ihm kam, war der Tod verreist; er aber weilte drei Nächte, ohne zu essen, in seinem Hause. Da traf ihn der Tod an und fragte: «Knabe, wie viele Nächte hast du geweilt?» — Er antwortete: «drei!» — «Was hast du die erste Nacht gegessen?» — «Deine Nachkommenschaft», sprach er. — «Was die zweite?» — «Deine Herden.» — «Was die dritte?» — «Dein gutes Werk.» — Da sprach der Tod: «Verehrung sei dir, ehrwürdiger [Brahmane]! Wähle ein Geschenk!» — «So lafs mich lebend zum Vater wiederkommen.» — «Wähle noch ein Geschenk!» — Er sprach: «so lehre mich die Unzerstörbarkeit [durch den Tod] der Opfer und frommen Werke!» — Da lehrte er ihm jenes Naciketas-Feuer; dadurch wurden seine Opfer und frommen Werke nicht [durch den Tod] zerstört [*akshîyete* falsche Form für *akshîyetâm*]. Dessen Opfer und fromme Werke werden nicht [durch den Tod] zerstört, der das Naciketas-Feuer schichtet, und auch dessen, welcher es also weifs. — «Wähle noch ein drittes Geschenk!» — Da sprach er: «so lehre mich die Abwehr des Wiedersterbens!» — Da lehrte er ihm jenes Naciketas-Feuer; damit, fürwahr, wehrte er das Wiedersterben ab. Der wehrt das Wiedersterben ab, der das Naciketas-Feuer schichtet, und auch der, welcher es also weifs!" —

Diese Form der Erzählung unterscheidet sich von der in der Kâṭhaka-Upanishad hauptsächlich dadurch, dafs dort als Erfüllung des dritten Wunsches die Einheit der Seele mit Brahman gelehrt wird, indem, wer diese kennt, von dem Wiedersterben entbunden und der ewigen Erlösung teilhaft wird. Hier hat die spätere Form der Kâṭh. Up. den ursprünglichen Sinn der Erzählung bewahrt, während die ältere Form im Taitt. Br. dieselbe im liturgischen Interesse entstellt hat. Denn offenbar mufs ursprünglich in den drei

Wünschen eine Steigerung gelegen haben. Der erste bezieht sich auf irdisches Wohlergehen. Der zweite auf die Vergeltung der guten Werke nach dem Tode; ist sie erfolgt, ist der Schatz der guten Werke verbraucht, so mufs die Seele zu einem neuen Leben und neuen Sterben auf die Erde zurückkehren [*akshiti* ist daher nicht absolute Unvergänglichkeit, sondern nur Fortbestehen über den Tod hinaus, da sie das „Wiedersterben" nicht zu hindern vermag]. Dieser Wunsch wird erfüllt durch Schichtung und Kenntnis des Naciketas-Feuers, d. h. durch die richtige Ausführung des Opferdienstes. Nun folgt der dritte Wunsch, welcher, mit der jenseitigen Vergeltung und Wiederkehr zum Erdendasein nicht zufrieden, nach dem Mittel fragt, das Wiedersterben abzuwehren. Dieses Mittel aber kann nicht wiederum das Naciketas-Feuer sein, eben weil es das Mittel zu dem zweiten Zwecke war, — ganz abgesehen von der Sinnlosigkeit, die darin liegt, nochmals zu lehren, was eben erst gelehrt worden — es mufs also wohl hier schon in der ursprünglichen Erzählung die Lehre von der ewigen Erlösung im Sinne der Upanishad's gestanden haben, welche jedoch von dem Verfasser des Taitt. Br. als zu seinen Zwecken nicht passend beseitigt und (plump genug) durch die nochmalige Erwähnung des Naciketas-Feuers ersetzt wurde. Wer aus der vorliegenden Gestalt einer Erzählung, auch wo sie entstellt wurde, den ursprünglichen Sinn herauszufühlen vermag, für den dürfte der Beweis erbracht sein, dafs hier die philosophische Wendung die ursprüngliche war, die vorliegende liturgische hingegen die sekundäre, im Geiste der Brâhmaṇatheorie, welche nichts Höheres als Werke und Werklohn kennt, umgeänderte. — Ja, man kann in dieser Umänderung eine bewufste Polemik gegen die aufkommende Theorie der Erlösung durch das blofse Wissen finden. Der Opferkultus genügt, um die Vergeltung der Werke im Jenseits zu sichern, der Opferkultus mufs auch für alle weiteren Ziele des Menschen, dafern es solche giebt, genügen. Dies ist der gegen den Upanishadstandpunkt polemisierende Standpunkt der Brâhmaṇa's.

Als ein anderes Beispiel für das Vorhandensein und Durchschimmern philosophischer Gedanken in den Brâhmaṇa's,

so jedoch, daſs sie, dem Zwecke dieser Texte gemäſs, zurückgedrängt werden und halb latent bleiben, mag folgendes dienen. Der Grundgedanke der spätern Upanishadlehre, die Identität der Seele mit Gott, des individuellen Âtman (Selbstes) mit dem höchsten Âtman, zerlegt sich in folgende drei Momente: 1) Von allen Gliedern, aus denen der Leib besteht, wird unterschieden der *Âtman* (das Selbst, die Seele). 2) Von allen Erscheinungen und Kräften, aus denen das Universum besteht, wird in analoger Weise unterschieden der *Âtman*, das Selbst der Welt. 3) Die Glieder des Universums werden mit den Gliedern des Leibes parallelisiert und identifiziert; und ebenso wird der höchste Âtman mit dem individuellen Âtman als identisch gesetzt und als in ihm gegenwärtig erkannt. — Über die Durchführung und den philosophischen Wert dieses Gedankens werden wir später handeln. Hier wollen wir nur konstatieren, daſs eine der ältesten, möglicherweise die älteste Stelle, in der er uns entgegentritt, keine philosophische, sondern eine rituelle ist. Nämlich Taitt. Br. 3,10,8 ist von einer dem Todesgotte *(Mṛityu)*, um ihn fern zu halten, darzubringenden Libation die Rede, deren Rest der Priester trinkt und dabei unter andern folgende Worte spricht: „Agni ist in meiner Rede beruhend, die Rede *im Herzen, das Herz in mir, ich im Unsterblichen, das Unsterbliche in dem Brahman.*“ Ebenso heiſst es weiter, indem jedesmal der hervorgehobene Refrain wiederkehrt: „Vâyu ist in meinem Odem beruhend etc., Surya in meinem Auge, der Mond in meinem Manas, die Himmelsgegenden in meinem Ohre, die Wasser in meinem Samen, die Erde in meinem Leibe, die Kräuter und Bäume in meinen Haaren, Indra in meiner Kraft, Parjanya in meinem Haupte, der Herr (*îçâna*, Çiva = Rudra) in meiner Zornmütigkeit, der Âtman in meinem Âtman, der Âtman *im Herzen, das Herz in mir, ich im Unsterblichen, das Unsterbliche in dem Brahman.*

Zurück soll mir der Leib, das Leben kommen,
Zurück der Odem und zurück Bewuſstsein;
Vaiçvânara, durch seine Strahlen schwellend,
Bleib' in mir des Unsterblichen Behüter!“ —

Hier tritt der Gedanke auf, dafs, wie die Naturgötter in meinen Gliedern, so der Âtman in meinem Âtman, die Weltseele in meiner individuellen Seele* beruhend sei, — aber gewifs haben wir hier nicht das erste Auftauchen, sondern nur eine rituelle Verwendung dieses schon vorher vorhandenen, hochbedeutsamen Gedankens vor uns.

Wir kommen zum Schlusse. Die Brâhmaṇa's enthalten, wie die angeführten Proben zeigen, für unsern Zweck teils zu viel, teils zu wenig. Einerseits bemerken wir in ihnen mafslose Übertreibungen, anderseits Verkümmerungen, Entstellungen, ja Verschweigungen philosophischer Gedanken, und unter diesen Umständen wird es allerdings eine sehr problematische Aufgabe sein und noch lange bleiben, aus diesen Urkunden die philosophische Weltanschauung des Zeitalters herauszuschälen und so die Brücke zu schlagen zwischen der klar vorliegenden Philosophie des Ṛigveda und der ebenso klar ausgebreiteten Upanishadlehre, selbst wenn man die philosophischen Hymnen des Atharvaveda, bei denen ähnliche Schwierigkeiten bestehen (unten S. 209 fg.), gebührend mit verwendet. Vielleicht gelingt es noch einmal einem Specialforscher, der in das weitschichtige Material tiefer eingedrungen ist, als es uns bis jetzt möglich war, hier bestimmtere Aufschlüsse zu gewinnen. Wir müssen uns mit allgemeinen Umrissen begnügen, indem wir, anknüpfend an die Philosophie des Ṛigveda und die aus ihr hervorgegangenen Grundbegriffe *Prajâpati*, *Viçvakarman*, *Brahmaṇaspati* und *Purusha*, die Entwicklung dieser Begriffe zu verfolgen suchen bis zu dem Punkte, wo sie in der Âtmanlehre der Upanishad's absorbiert werden. Unter ihnen ist am wenigsten zu sagen von *Viçvakarman*, der nur sporadisch auftritt und zumeist mit Prajâpati oder Brahmaṇaspati zerfliefst; seine Gestalt war zu abstrakt, der Begriff des „Allschöpfers" pafste zu sehr auf jedes andere schöpferische Princip, um sich nicht mit Leichtigkeit in dasselbe aufzulösen, und die Hymnen Ṛigv. 10,81. 82 waren zu dunkel und unpopulär, als dafs eine greifbare Gestalt auf ihnen sich hätte

* *âtman* kann hier nicht wohl den Rumpf bedeuten, da *çarîram* „Leib" schon vorher da war.

aufbauen können. Wir beschränken uns daher darauf, die Geschichte des *Prajâpati*, *Brahmaṇaspati* und *Purusha* (an den sich die verwandten Begriffe des *Prâṇa* und *Âtman* anschliefsen) ihren allgemeinen Umrissen nach aus den Brâhmaṇa's und dem Atharvaveda in der Kürze zu skizzieren. Als allgemeines Schema und als Typus dieses Entwicklungsganges können drei Worte aus dem Çatapathabrâhmaṇam dienen:

1) *Prajâpatir vâ' idam agra' âsît (11,5,8,1).*
2) *Brahma vâ' idam agra' âsît (11,2,3,1).*
3) *Âtmâ eva idam agra' âsît (14,4,2,1).*

Wie diese Worte andeuten, durchläuft die Entwicklung der Brâhmaṇazeit drei in einander übergreifende Perioden, in deren erster *Prajâpati* als Princip aller Dinge an der Spitze steht, während er in der zweiten in den Hintergrund tritt vor dem aus *Brahmaṇaspati* hervorgegangenen Begriff des *Brahman*, bis in der dritten der aus dem *Purusha* abzuleitende Begriff des *Âtman* die Hegemonie übernimmt. Hiermit ist der Upanishadstandpunkt erreicht, für welchen Brahman und Âtman durchaus Synonyma sind, während Prajâpati nur noch gelegentlich und nebenbei vorkommt und in den Upanishad's eine ähnliche Rolle spielt, wie ϑεός und ϑεοί bei Platon. Wir nehmen also, ganz im allgemeinen betrachtet, ein zeitliches Fortschreiten von dem Mythologischen *(Prajâpati)* zum Rituellen *(Brahman)*, und von diesem zum Philosophischen *(Âtman)* an, und wenn von den genannten drei Stellen die über Prajâpati zufällig später als die über Brahman steht, so ändert dies an der Sache nichts und mag nur dienen, uns zu erinnern, dafs auf dem Gebiete der religiösen Entwicklung das Alte in der Regel nicht beseitigt wird, sondern als ein Unantastbares, wiewohl Abgestorbenes, neben dem Neuen sich erhält; daher, wie das Neue Testament nicht mit dem Alten aufräumt, so auch die Upanishad's nicht mit den Brâhmaṇa's, wodurch dann die jüngern und gereiftern Religionsurkunden so viel des innerlich Widersprechenden und philosophisch Unverdaulichen neben dem Grofsen und Neuen, welches sie bieten, zu enthalten pflegen.

III. Geschichte des Prajâpati.

Der unbekannte Gott, der nach Ṛigv. 10,121 die Urwasser schuf und selbst als goldner Keim aus ihnen hervorging, um die Dinge zu schaffen, zu beseelen und zu regieren, dieser im Schlufsverse mit dem Namen *Prajâpati* „Herr der Geschöpfe", bezeichnete Gott, ist (auf Grund dieses Hymnus, wie wir annehmen müssen) in der Brâhmaṇazeit zum Princip aller Dinge und zum obersten Gotte des vedischen Pantheons geworden, welcher alle Wesen erschaffen hat, nicht sowohl indem er sie aus sich heraussetzte, als vielmehr indem er sich (oder einen Teil von sich) in dieselben umwandelte, und der dann weiter die von ihm geschaffene, unsterbliche und sterbliche Welt innerlich beseelt und regiert. Weiter aber sehen wir in den Brâhmaṇa's mannigfache Versuche auftreten, über Prajâpati hinauszukommen, teils indem man ihn aus einem noch ursprünglichern Princip ableitet, teils indem man sein Wesen im einen oder andern Sinne umzudeuten bemüht ist. Wir wollen versuchen, diesen Entwicklungsgang, so weit wie möglich, im einzelnen klar zu legen.

1. Prajâpati als Schöpfer.

„*Prajâpatir akâmayata: «prajâyeya, bhûyân syâm» iti. Sa tapo 'tapyata; sa tapas taptvâ imân lokân asṛijata.*" „Prajâpati begehrte: «ich will mich fortpflanzen, will vielfach sein». Er übte Tapas; nachdem er Tapas geübt, schuf er diese Welten." — Mit dieser oder ähnlichen Formeln wird an zahlreichen Stellen der verschiedenen Brâhmaṇa's ein Hervorgehen der Welt aus Prajâpati in immer neuen Variationen geschildert. Und doch kommt es nirgendwo zu einer wirklich durchgeführten Schöpfungstheorie, sondern die Sache läuft gewöhnlich auf die Verherrlichung irgend eines Ritus hinaus, den Prajâpati geschaffen, oder dessen er sich gar zur Schöpfung der Welt bedient haben soll. Um dies zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dafs die Brâhmaṇa's, so wenig sie philosophische, ebensowenig auch mythologische, sondern vielmehr liturgische Urkunden sind, welche eine Mythologie nicht sowohl lehren als vielmehr voraussetzen und für ihre jedesmaligen Zwecke

mit grofser Freiheit dienstbar machen. Zur Veranschaulichung dieses Verfahrens wollen wir einige Stellen aus den verschiedenen Brâhmaṇa's mitteilen und nur vorher noch die Frage zu beantworten suchen: was heifst jenes so oft vorkommende: *sa tapo atapyata*, was ist jenes *tapas*, durch dessen Ausübung der Schöpfer sich zur Weltschöpfung anschickt? — Die älteste Philosophie denkt in Bildern und Symbolen. Nun giebt es für die erste Schöpfung der Dinge, für das Hervorgehen der Mannigfaltigkeit der Dinge aus einem einheitlichen, homogenen Urgrunde kein so nahe liegendes Beispiel und Symbol in der Natur wie das Hervorgehen des mannigfach gegliederten Vogels aus dem scheinbar ganz homogenen Ei unter dem blofsen Einflusse der Bruthitze. Daher die schon Ṛigv. 10,129,3 von uns nachgewiesene und in der Folgezeit unzähligemal wiederholte Vorstellung von dem Weltei, dessen beide Schalen zu Himmel und Erde werden; und daher die im Zusammenhang mit ihm auftretende Vorstellung (zu Ṛigv. 10,129,3, oben S. 122) von der Thätigkeit des Schöpfers als einer Ausbrütung dieses Welteies, welches er als *Hiraṇyagarbha* (oben S. 130) selbst ist. Ist dieser Gesichtspunkt der richtige, so wird die genaueste Übersetzung des *tapo atapyata* heifsen müssen: „er erhitzte sich in Erhitzung“ in dem Sinne von „er brütete Brütung“, nur dafs hier Brütendes und Gebrütetes nicht zwei, sondern ein und dasselbe Wesen sind, welches die Hitze *(tapas)*, die zu seiner Ausbrütung erforderlich ist, nicht von aufsen empfängt, sondern aus sich selbst erzeugt. Nun aber in dem Mafse, wie der Begriff *tapas* (Hitze) im heifsen Indien zum Symbol der Anstrengung und Qual wurde, spielte auch jenes *tapo atapyata* über in den Begriff der Selbstkasteiung und trat dadurch in Zusammenhang mit der Vorstellung, der wir noch begegnen werden, dafs die Schöpfung von seiten des Schöpfers ein Akt der Selbstentäufserung ist. Beide Vorstellungen also, die der Bebrütung und die der Selbstkasteiung, werden wir immer gegenwärtig halten müssen, wo von dem *tapas* die Rede ist in den Stellen, die wir als Proben der brahmanischen Kosmogonie aus den verschiedenen Brâhmaṇa's hier mitteilen wollen.

Aitareya-brâhmaṇam 5,32.

„Prajâpati begehrte: «ich will mich fortpflanzen, ich will mehrfach sein». Er erhitzte sich *(tapo 'tapyata)*; nachdem er sich erhitzt, schuf er diese Welten: die Erde, den Luftraum, den Himmel. Diese Welten überbrütete er *(abhyatapat)*; aus ihnen, nachdem sie überbrütet, entstanden die drei Lichter: nämlich *Agni* aus der Erde, *Vâyu* [der Wind als Vertreter des hellen Luftraums] aus dem Luftraum, *Âditya* aus dem Himmel. Diese Lichter überbrütete er; aus ihnen, nachdem sie überbrütet, entstanden die drei Veden, nämlich der *Ṛigveda* aus Agni, der *Yayurveda* aus Vâyu, der *Sâmaveda* aus Âditya. Diese Veden überbrütete er; aus ihnen, nachdem sie überbrütet, entstanden die drei Klarheiten, nämlich *bhûr* aus dem Ṛigveda, *bhuvar* aus dem Yajurveda, *svar* aus dem Sâmaveda. Diese Klarheiten überbrütete er; aus ihnen, nachdem sie überbrütet, entstanden die drei Buchstaben *(varṇa)*, nämlich *a*, *u*, *m*. Diese faſste er in eins zusammen, das war das Wort *Om*. Darum summt [der Priester] *Om! Om!* Denn *Om* ist die Himmelswelt, *Om* ist er, der dort glüht [die Sonne]. Dann breitete Prajâpati das Opfer aus; das ergriff er und opferte es. Mit dem Ṛigveda vollzog er den Hotardienst, mit dem Yajurveda den Adhvaryudienst, mit dem Sâmaveda den Udgâtardienst; was an dieser dreifachen Wissenschaft die Klarheit ist, daraus machte er den Brahmándienst" u. s. w. [Es folgt dann Weiteres über den Gebrauch von *bhûr*, *bhuvar*, *svar*, um Miſsgriffe beim Opfer wieder gut zu machen.]

Pañcaviñça-brâhmaṇam 6,1.

„Prajâpati begehrte: «ich will vieles sein, will mich fortpflanzen». Da erschaute er diesen *Agnishṭoma* [eine liturgische Handlung]; den ergriff er, mit dem schuf er diese Geschöpfe. Nämlich mit dem elften Lobgesange, der beim Agnishṭoma vorkommt, schuf er sie und mit dem elften Monate des Jahres, und ebendieselben nahm er in Pflege durch den zwölften Lobgesang des Agnishṭoma und durch den zwölften Monat des Jahres. Daher die Geschöpfe, nachdem sie zehn Monate die Leibesfrucht getragen, gebären sie um den elften; darum halten sie es den zwölften nicht durch; denn im zwölften wurden sie in Pflege genommen. Darum, wer solches weiſs, der nimmt die gebornen Geschöpfe in Pflege und zeugt der gebornen noch weitere. Von diesen, da er sie in Pflege nahm, entlief ihm die Mauleselin; er sprang ihr nach und nahm ihren Samen weg; den verpflanzte er in die Stute, daher

die Stute zweisamig ist. Darum ist die Mauleselin unfruchtbar; denn der Same ist ihr weggenommen. Darum eben ist sie auch nicht als Opferlohn zu geben. Denn weil sie bei dem Opfer [des Prajâpati] überschofs, darf sie nur bei dem Überschüssigen Opfergabe sein, gemäfs der Entsprechung, und bei dem [letzten] Lobgesang des sechzehnteiligen Opfers gegeben werden; denn das sechzehnteilige Opfer ist [um eins] überschüssig; beim überschüssigen also mag man die Überschüssige spenden. — Da begehrte er: «ich will das Opfer schaffen!» Da schuf er aus seinem Munde das dreigeflochtene [aus Ṛigv. 9,11 durch Verflechtung der Verse 1. 4. 7. 2. 5. 8. 3. 6. 9. gebildete] Loblied; ihm nach wurde geschaffen die Gâyatrî als Metrum, Agni als Gottheit, der Brahmane als Mensch, der Frühling als Jahreszeit. Darum ist das dreigeflochtene der Mund [das Erste] unter den Lobliedern, die Gâyatrî unter den Metren, Agni unter den Göttern, der Brahmane unter den Menschen, der Frühling unter den Jahreszeiten. Darum übt der Brahmane seine Wirksamkeit durch den Mund; denn aus dem Munde ist er geschaffen. Der übt Wirksamkeit durch den Mund, wer solches weifs. — Da schuf er aus seiner Brust, nämlich seinen Armen, das fünfzehnfache Loblied; ihm nach wurde geschaffen die Trishṭubh als Metrum, Indra als Gottheit, der Râjanya als Mensch, der Sommer als Jahreszeit. Darum gehört dem Râjanya das fünfzehnfache Loblied, die Trishṭubh als Metrum, Indra als Gottheit, der Sommer als Jahreszeit. Darum auch übt er seine Wirksamkeit durch die Arme; denn aus den Armen ist er geschaffen. Der übt Wirksamkeit durch die Arme, wer solches weifs. — Da schuf er aus seiner Mitte, nämlich seinem Zeugungsgliede, das siebzehnfache Loblied; ihm nach wurde geschaffen die Jagatî als Metrum, die Viçve Devâs als Gottheit, der Vaiçya als Mensch, die Regenzeit als Jahreszeit. Darum vergeht der Vaiçya nicht, soviel auch an ihm gezehrt wird; denn er ist aus dem Zeugungsgliede geschaffen. Darum ist er auch reich an Vieh; denn er gehört den Viçve Devâs an und der Jagatî, und die Regenzeit ist seine Jahreszeit. Darum sollen Brahmanen und Râjanya's an ihm zehren, denn zum Unterthan ist er erschaffen. — Da schuf er aus seinen Füfsen, nämlich aus seinem Untergestell, das einundzwanzigfache Loblied; ihm nach wurde geschaffen die Anushṭubh als Metrum, gar keine als Gottheit, der Çûdra als Mensch; daher der Çûdra, auch wenn er viel Vieh hat, doch nicht opferfähig ist, denn er ist ohne Gottheit, denn ihm nach wurde gar keine Gottheit geschaffen. Darum kann er nicht höher als bis zum Füfsewaschen befördert werden, denn

aus den Füfsen ist er geschaffen. Darum ist das einundzwanzigfache unter den Lobliedern das Untergestell; denn aus dem Untergestelle ist es geschaffen; darum darf die Anushṭubh mit den übrigen Metren ihren Platz nicht tauschen; damit auseinandergehalten bleibe das Schlechte und das Bessere. Dem wird zu teil Auseinanderhaltung des Schlechten und des Bessern, der solches weifs."

Taittirîya-brâhmaṇam, 2,1,6.

„Prajâpati begehrte: «möge mir ein Selbsthaftes werden!» Da opferte er, und es wurde ihm ein Selbsthaftes, nämlich Agni, Vâyu und Âditya. Die sprachen: «Prajâpati hat geopfert, damit ihm ein Selbsthaftes werden möge, und wir sind ihm geworden. Möge denn auch uns ein Selbsthaftes werden!» so sprachen sie und opferten für die Lebenshauche Agni, für den Leib Vâyu, für das Auge Âditya. Da entstand aus ihrem Geopferten eine Kuh. Um deren Milch gerieten sie in Streit, denn sie sprachen: «aus meinem Geopferten ist sie entstanden, — nein, aus meinem!» Sie gingen, den Prajâpati zu befragen. Und Âditya sprach zu Agni: «wenn einer von uns beiden obsiegt, so soll sie uns beiden gemeinsam gehören.» Prajâpati sprach: «wofür hat der eine, wofür der andere geopfert?» — «Ich für die Lebenshauche», sprach Agni. «Ich für den Leib», sprach Vâyu. «Ich für das Auge», sprach Âditya. — Er sprach: «wer für die Lebenshauche geopfert hat, aus dessen Geopfertem ist sie entstanden; sie ist aus dem Geopferten des Agni entstanden». — Das ist das Agnihotrasein (das Wesen) des Agnihotram. Eine Kuh ist das Agnihotram. Wer solches weifs, dafs das Agnihotram eine Kuh ist, der macht für seinen Einhauch und Aushauch den Agni gedeihen. Nicht ungedeihend ist an Einhauch und Aushauch, wer solches weifs. — Zu den beiden sprach Vâyu: «lafst mich teilnehmen!» — Sie sprachen: «was [von der Milch], wenn man sie auf dem Gârhapatyafeuer aufgesetzt hat, zu dem Âhavanîyafeuer hinläuft (lies: *abhyuddravat*), damit erfreut man dich». — Darum, wenn man sie auf dem Gârhapatyafeuer aufgesetzt hat, so läuft sie zu dem Âhavanîyafeuer hin; damit erfreut man den Vâyu. — Prajâpati also, da er die Götter schuf, hat den Agni als erste der Gottheiten geschaffen. Dieser, da er kein anderes Opfertier zum Schlachten fand, kehrte sich gegen den Prajâpati. Der fürchtete sich vor dem Tode. Darum schuf er aus seinem Selbst (Leibe) jene Sonne. Die opferte jener und liefs von ihm ab. So wehrte Prajâpati den Tod ab. — Der wehrt den Tod ab, wer solches weifs. Darum auch,

wenn sie für einen, der solches weifs, sei es einen Tag, sei es zwei Tage, nicht opfern, so ist von ihm doch geopfert; denn jene Sonne ist sein Agnihotram.“

Taittirîya-brâhmaṇam 2,2,7.

„Prajâpati schuf die Geschöpfe; diese, nachdem sie geschaffen, klumpten zusammen. Da ging er in sie ein mit der Gestalt *(rûpam)*; darum sagt man: fürwahr, Prajâpati ist die Gestalt. Da ging er in sie ein mit dem Namen *(nâman)*; darum sagt man: fürwahr, Prajâpati ist der Name. [Vgl. das spätere *nâmarûpam*, Erscheinungswelt.] Darum auch zwei Feinde, die zusammentreffen, wenn sie sich mit dem Namen anrufen, so werden sie Freunde [sie erinnern sich, dafs sie gleichen Wesens, dafs sie beide Menschen sind]. — Prajâpati hatte die Götter und Dämonen erschaffen; den Indra aber hatte er noch nicht erschaffen. Da sprachen die Götter zu ihm: «schaffe uns den Indra!» Da erschaute er in seinem Selbst (Leibe) den Indra. Den schuf er, und in den ging die Trishṭubh als Tapferkeit ein, und der fünfzehnspitzige Donnerkeil kam in seine Hand; mit diesem bewaffnet streckte er sie aus und überwältigte die Dämonen. Wer solches weifs, der überwältigt seine Nebenbuhler. Die Götter, nachdem sie [im Kampfe] mit den Dämonen gesiegt hatten, gingen ein in die Himmelswelt. Aber sie litten Hunger in jener Welt und sprachen: «von dort her kommt die Opfergabe; wie (als welche) sollen wir [ohne sie hier] leben!» Da schufen sie das Opfer mit sieben Priestern und sandten den *Ayâsya Âñgirasa* aus, damit er es dort unten für sie einrichtete. Fürwahr, dieses hier ist seine Einrichtung. Alles was in der Welt ist, wer solches weifs, dem fällt es zu. Dieses, fürwahr, ist unter den Menschen das Opfer mit sieben Priestern; und den Göttern, welche in jener Welt sind, führt es die Opfergabe zu. Wer solches weifs, dem neigt das Opfer sich zu. Er aber [*Ayâsya*] erwog: «gewifs werden die Menschen nun sich aus dieser Welt nach jener Welt hinsehnen». Da sprach er den Spruch: *Vâcaspate*, *hṛid(vidhe nâman)*, «o, Redeherr, Herz(-ordnender genannt», anders Maitr. Kâṭh.). Darum ist der Sohn das Herz. Darum sehnen sie sich nicht aus dieser Welt nach jener Welt hin. Denn der Sohn ist das Herz“ [Polemik der Brâhmaṇa's gegen die aufkommende Weltfluchtlehre der Upanishad's].

Çatapatha-brâhmaṇam, 2,2,4.

„Prajâpati war diese Welt zu Anfang nur allein; der erwog: «wie kann ich mich fortpflanzen?» Er mühte sich ab, er übte

Tapas; da erzeugte er aus seinem Munde Agni (das Feuer); weil er ihn aus seinem Munde erzeugte, darum ist Agni Speiseverzehrer. Wer also diesen Agni als Speiseverzehrer weifs, der wird selbst ein Speiseverzehrer.“ Es folgt eine etymologische Erklärung des Wortes *agni*. — „Prajâpati erwog: «als Speiseverzehrer habe ich diesen Agni aus mir erzeugt; aber es ist hier nichts andres aufser mir vorhanden, was er essen könnte [*na* pleonastisch]»; denn die Erde war damals ganz kahl beschaffen; es gab keine Kräuter und keine Bäume; das war ihm in Gedanken. Da kehrte sich Agni mit aufgerissenem Rachen gegen ihn. Von ihm, da er sich fürchtete, entwich die ihm eigene Gröfse; die Rede *(vâc)* nämlich ist an ihm die ihm eigene Gröfse; die Rede also entwich von ihm.“ (Erklärung, warum die Handflächen ohne Haare sind. Etymologie von *oshadhi* Pflanze; sodann von dem Opferrufe *svâhâ*:) „Da sprach zu ihm die ihm eigene Gröfse: «opfere!» und Prajâpati erkannte: «die mir eigene *(sva)* Gröfse hat zu mir gesprochen *(âha)*»; und er opferte mit dem Rufe *svâhâ*; darum wird mit dem Rufe *svâhâ* geopfert. Darauf stieg Er empor, der dort glüht (die Sonne); darauf erhob sich Er, der hier läutert (der Wind). Da wandte sich Agni von Prajâpati weg. So hat also Prajâpati dadurch, dafs er opferte, sich fortgepflanzt und zugleich vor dem Tode, der als Agni ihn fressen wollte, sich selbst gerettet; wer das *Agnihotram* opfert, indem er es also weifs [nämlich als *Agni-ho-tram*, „Rettung vor dem Feuer durch Opfern“], der pflanzt sich mit derselben Nachkommenschaft fort, mit der Prajâpati sich fortpflanzte, und rettet ebenso wie er sich selbst vor dem Tode, wenn er als Agni ihn fressen will. Wenn nun einer stirbt, und wenn sie ihn auf das Feuer legen, dann wird er aus dem Feuer wieder geboren; denn nur seinen Leib verbrennt das Feuer, aber wie man von einem Vater oder einer Mutter geboren wird, also wird er aus dem Feuer wieder geboren; aber durchaus nicht wieder ersteht*, wer das Agnihotram nicht opfert; darum ist das Agnihotram zu opfern.“ [Weiter von der Entstehung der Kuh und dem Streit um ihre Milch, ähnlich wie Taitt. Br. 2,1,6, oben S. 185.]

Çatapatha-brâhmaṇam 2,5,1,1.

„Prajâpati war diese Welt zu Anfang nur allein. Er erwog: «wie kann ich mich fortpflanzen?» Er mühte sich ab, er übte

---

* Hier ist noch keine Seelenwanderung, wohl aber ein erster Ansatz zu dieser Lehre.

Tapas, da schuf er Geschöpfe. Diese Geschöpfe, die er geschaffen, gingen zu Grunde; es waren so Vögel; nämlich der Mensch steht dem Prajâpati am nächsten, der Mensch aber ist zweifüfsig, darum sind die Vögel zweifüfsig. Da erwog Prajâpati: «so wie ich vorher allein war, so bin ich auch jetzt noch allein». Und er schuf abermals Geschöpfe; und auch die gingen ihm zu Grunde; es war so kleines Kriechzeug, ohne die Schlangen. Und er schuf zum drittenmal Geschöpfe, so sagen sie; und auch die gingen ihm zu Grunde; es waren so Schlangen. Diese [erstgeschaffenen] hat allerdings Yâjñavalkya für zweifach erklärt, für dreifach hingegen erklärt sie [der Ṛishi] durch einen Vers [Ṛigv. 8,101,14, s. u.]. Prajâpati, lobsingend und sich abmühend, erwog: «wie kommt es, dafs mir diese Geschöpfe, nachdem sie geschaffen, zu Grunde gehen?» Da erkannte er dieses: «weil sie nichts zu essen haben, gehen die Geschöpfe mir zu Grunde». Da liefs er aus sich zuvor in den Brüsten Milch quellen; und dann schuf er Geschöpfe; diese Geschöpfe, nachdem er sie geschaffen, indem sie zu seinen Brüsten gelangten, so blieben dieselben weiterhin bestehen, und diese gingen nicht zu Grunde. Darum ist dieses von dem Ṛishi (Ṛigv. 8,101,14) gesprochen worden: «Vorüber gingen dreimal die Geschöpfe», nämlich die, welche zu Grunde gingen, von denen ist dieses gesagt; «doch andre lagerten rings um den Glanz sich»; nämlich der Glanz ist Agni, und jene Geschöpfe, welche nicht wieder zu Grunde gingen, die lagerten sich rings um den Agni, auf sie bezieht sich dieses; «grofsmächtig stand er in der Wesen Mitte», dies bezieht sich auf Prajâpati; «ein ging er, der da läutert, in die Falben»; die Falben sind die Himmelsgegenden; in sie ging er, der da läutert, nämlich der Wind, ein. Von ihnen also ist dieser Vers gesprochen worden. Und nun werden die Geschöpfe hier in derselben Weise geboren, wie Prajâpati sie geschaffen hat. Denn so ist es: wenn einem Weibe die Brüste schwellen oder den Tieren das Euter, dann wird geboren, was geboren wird; und indem sie sodann an die Brüste gelangen, bleiben sie bestehen. Darum ist die Nahrung die Milch; denn diese hat zu Anfang Prajâpati als Nahrung hervorgebracht; und darum sind die Geschöpfe Nahrung, denn durch Nahrung bestehen sie; nämlich bei denen, welche Milch haben, gelangen sie an die Brüste, und davon bestehen sie; die aber, welche keine Milch haben, die ätzen die Gebornen, darum bestehen dieselben aus Nahrung, darum sind die Geschöpfe Nahrung."

Çatapatha-brâhmaṇam 7,5,2,6 fg.

„Prajâpati war diese Welt zu Anfang nur allein. Er begehrte: «ich will Nahrung schaffen, will mich fortpflanzen». Da schuf er aus seinen Lebenshauchen die Tiere, nämlich aus dem Manas den Menschen, aus dem Auge das Pferd, aus dem Odem die Kuh, aus dem Ohre das Schaf, aus der Rede die Ziege. Weil er sie aus den Lebenshauchen geschaffen hat, darum sagt man: die Tiere sind die Lebenshauche. Das Manas nun ist der erste unter den Lebenshauchen. Weil er aus dem Manas den Menschen geschaffen hat, darum sagt man, der Mensch ist das erste unter den Tieren, nämlich das stärkste; ja, alle Lebenshauche sind Manas, denn in dem Manas sind alle Lebenshauche gegründet. Weil er aus dem Manas den Menschen gebildet hat, darum sagt man: alle Tiere sind der Mensch; denn dem Menschen gehören sie alle an."

Çatapatha-brâhmaṇam 11,5,8,1 fg.

„Prajâpati war diese Welt zu Anfang nur allein. Er begehrte: «ich will [vieles] sein, will mich fortpflanzen». Er mühte sich ab, er übte Tapas. Aus ihm, da er sich abmühte und Tapas übte, wurden die drei Welten geschaffen, die Erde, der Luftraum und der Himmel. Er bebrütete diese drei Welten. Aus ihnen, da er sie bebrütete, entstanden die drei Lichter, nämlich Agni, der da reinigt, und die Sonne"; u. s. w. wie Ait. Br. 5,32, oben S. 183.

* * *

Diese Proben aus den drei ältern Veden mögen genügen, um eine Anschauung zu geben über die Art, wie die Schöpfung der Welt durch Prajâpati von den Brâhmaṇa's nicht sowohl gelehrt, als vielmehr vorausgesetzt und ihren liturgischen Interessen gemäſs verwertet wird. Im Atharvaveda erscheint der Standpunkt der Weltschöpfung durch Prajâpati bereits als veraltet, und die Saṃhitâ wie das Brâhmaṇam erwähnen (von einzelnen mythologischen Floskeln abgesehen, die für sich nichts bedeuten) den Prajâpati nur, um ihn umzudeuten oder auf ein anderes Princip zurückzuführen; so Atharvav. 10,7 und 10,8 auf den *Skambha*, 11,4 auf den *Prâṇa*, 11,5 auf den *Brahmacârin*, 11,7 auf den *Ucchishṭa* (masc.), 19,53 auf den *Kâla*, von denen später zu handeln sein wird. Eine förmliche Absetzung des Prajâpati kann man darin finden, daſs Atharvav. 4,2

sein Hymnus Ṛigv. 10,121 wiederholt wird mit Auslassung des letzten Verses, in dem allein sein Name vorkommt, und hierzu stimmt, daſs das zum Atharvaveda gehörige Gopathabrâhmaṇam in dem nicht mehr von Prajâpati, sondern von dem Bráhman (neutr.) ausgehenden Schöpfungsmythus 1,1 den *Atharvan* für Prajâpati erklärt: „Zu diesem Atharvan sprach Brahman: «o Herr der Geschöpfe (*Prajâpate*, so zu lesen), schaffe Geschöpfe und behüte sie!» Weil er sprach: «o Herr der Geschöpfe, schaffe Geschöpfe und behüte sie», darum ward er (*Atharvan*) zu Prajâpati: dies ist das Prajâpatisein des Prajâpati; fürwahr, der Atharvan ist Prajâpati. Der glänzt wie ein Prajâpati in allen Welten, der solches weiſs." — Diese Erscheinungen weisen darauf hin, daſs die Atharvasaṃhitâ ihrem Hauptbestande nach jünger als die ältesten Teile der Brâhmaṇa's ist.

Ehe wir Prajâpati als Weltschöpfer verlassen, müssen wir noch der wunderlichen, oft vorkommenden Vorstellung seiner durch das Weltschaffen bewirkten Erschöpfung gedenken. Wie er, um die Welt zu schaffen, sich anstrengt und Tapas übt, so ist er nach der Weltschöpfung „auſser Atem" (*atâmyat*, Pañcav. Br. 10,2,1), „fühlt sich ausgemolken, ausgeleert" (*dugdho riricâno 'manyata*, Pañcav. Br. 9,6,7. Çatap. Br. 3,9,1,2) und „mager" (*rûksha*, Pañcav. Br. 24,13,2); seine Glieder lösen sich auf (Çatap. Br. 1,6,3,35. 4,6,4,1. 10,1,1,1—3), die Lebensodem entweichen aus ihm (Çatap. Br. 8,1,1,3), sein Leib schwillt an (Çatap. Br. 13,4,4,6), — worauf dann die Sache in der Regel auf die Empfehlung irgend eines Opfergebrauches hinausläuft, durch den Prajâpati sich wieder gestärkt haben soll, oder durch den ihm die Menschen wieder aufhelfen; so Pañcav. Br. 21,4,2: „Das Auge des Prajâpati schwoll (*açvayat*), es fiel heraus, es ward ein Roſs (*açva*); das ist die Roſsheit des Rosses; die Götter setzten durch ein Roſsopfer sein Auge wieder ein. Fürwahr, der macht den Prajâpati wieder ganz, welcher das Roſsopfer darbringt." — Aber diesem Mythus dürfen wir vielleicht doch eine tiefere Bedeutung zuschreiben, wenn wir lesen (z. B. Çatap. Br. 10,1,1,1—3), daſs Prajâpati das Jahr (wovon Weiteres später), und daſs seine zerfallenden Glieder die Tage und Nächte des Jahres seien. Das Jahr ist, hier wie oft, die Zeit als die allgemeine Form des Weltlebens. Die Einheit des

schöpferischen Princips ist in die Vielheit der Welterscheinungen zerfallen, und auf dem Wege der religiösen Andacht (Opfer u. s. w.) erheben wir uns von dieser Vielheit zur ewigen Einheit und stellen sie wieder her. Hieran schliefst sich der Gedanke, dafs, wie später das Brahman (Taitt. Up. 2,6. Bṛih. Up. 2,3), so auch schon Prajâpati zwei Seiten hat, die eine als Welt, die andere an sich, welche daher unfafsbar und unaussprechlich ist, Çatap. Br. 14,1,2,18: „Fürwahr, dieses Opfer ist Prajâpati; denn Prajâpati ist beides, ausgesprochen und unausgesprochen, ermessen und unermessen. Darum, was der Priester mit dem Opferspruche vollbringt, damit weiht er, was an jenem die ausgesprochene und ermessene Form ist; und was er schweigend vollbringt, damit weiht er, was an jenem die unausgesprochene, unermessene Form ist.“

2. Prajâpati als Erhalter und Regierer.

Der indische Schöpfungsbegriff unterscheidet sich von dem im Abendlande üblichen unter anderm dadurch, dafs Gott (wie schon Ṛigv. 1,90. 121. 129) nicht sowohl eine Welt aufser sich setzt, als vielmehr sich selbst ganz oder teilweise (d. h. unbeschadet seines selbständigen Fortbestehens) in die Natur und ihre Erscheinungen umwandelt. Dies gilt, trotz seiner persönlichen Fassung, auch schon von Prajâpati, von dem es z. B. heifst (Vâj. Saṃh. 8,36):

> Er, über dem nichts Höh'res ist vorhanden,
> Der eingegangen in die Wesen alle,
> Prajâpati, mit Kindern sich beschenkend,
> Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig.

Die drei Weltlichter sind *Agni*, *Vâyu* und *Sûrya*, welche in der Brâhmaṇazeit die drei Regenten der Erde, des Luftraums und des Himmels sind; sechzehnteilig durchdringt sie Prajâpati als die Einheit des sechzehnteiligen psychischen Organs; nach andern Stellen ist er das über die Körperteile hinaus als siebzehntes bestehende Lebensprincip (Çatap. Br. 10,4,1,16). „Er hat die Kreaturen, nachdem er sie erschaffen, mit Liebe durchdrungen“ (Taitt. Saṃh. 5,5,2,1), wie er denn noch in späterer Zeit speciell derjenige ist, welcher den Keim im

Mutterleibe ausbildet (Vâj. Saṃh. 31,19. Çatap. Br. 14,9,4,20). Er hat alles erschaffen, was vorhanden ist (Çatap. Br. 6,1,2,11), er hat die Götter aus seinem Selbst geformt (*âtmano niramimîta*, Taitt. Br. 1,7,1,5); aber neben den unsterblichen Göttern sind auch die sterblichen Menschen aus ihm entsprungen; „von diesem Prajâpati ward die Hälfte sterblich, die Hälfte unsterblich; das was an ihm sterblich war, damit fürchtete er sich vor dem Tode", den er vorher selbst als den Fresser erschaffen hat (Çatap. Br. 10,1,3,1). Als dritte aufser Göttern und Menschen (Çatap. Br. 14,8,2,1) hat er die *Asura*'s, d. h. die Dämonen erschaffen; ihr Name „der Lebendige" bedeutet im Ṛigveda noch den Gott, erst in einigen spätern Hymnen den Dämon; in den Brâhmaṇa's ist viel von den Asura's die Rede, und ihr Wettstreit mit den Göttern, aus dem diese als Sieger hervorgehen, ist eines der beliebtesten Themata. Ihre Bosheit scheint ihnen ursprünglich von Prajâpati anerschaffen zu sein, und eine merkwürdige Stelle erzählt, wie Prajâpati den Göttern, Vätern (Manen), Menschen und Dämonen ihre Bestimmung zuteilt, in folgender Weise:

Çatapatha-brâhmaṇam 2,4,2,1—6.

„Zu Prajâpati nahten sich die Wesen, denn [seine] Geschöpfe sind die Wesen, und sprachen: «Verordne uns, wie wir leben sollen!» Da geschah es, dafs [zuerst] die Götter, mit der Opferschnur bekleidet und das rechte Knie beugend, sich ihm nahten. Zu denen sprach er: «Das Opfer sei eure Speise, eure Unsterblichkeit sei eure Lebenskraft, die Sonne sei euer Licht!» — Da geschah es, dafs die Väter, mit der Opferschnur über der rechten Schulter [wie sie beim Manenopfer getragen wird] und das linke Knie beugend, sich ihm nahten. Zu denen sprach er: «Monatlich sei euer Essen, euer Labetrank sei eure Gedankenschnelle, der Mond sei euer Licht!» — Da geschah es, dafs die Menschen, bekleidet und einen Schofs machend [mit beiden Knien einknickend] sich ihm nahten. Zu denen sprach er: «Abends und morgens sei euer Essen, eure Nachkommenschaft sei euer Tod [ihr sollt in euren Nachkommen fortleben], das Feuer sei euer Licht!» — Da geschah es, dafs die Tiere sich ihm nahten. Denen liefs er freie Wahl und sprach: «Wann irgend ihr etwas finden mögt, sei es zur Zeit, sei es zur Unzeit, dann mögt ihr essen!» Daher kommt es, dafs diese, wann irgend sie etwas finden, sei es

zur Zeit, sei es zur Unzeit, so essen sie es. — Da geschah es, so sagen sie, dafs sich ihm sogar *(çaçvat)* die Dämonen nahten. Denen verlieh er Finsternis *(tamas)* und bösen Zauber *(mâyâ)*; denn freilich giebt es so etwas, was man dämonischen Zauber nennt. Und freilich sind jene Geschöpfe umgekommen; aber diese Geschöpfe hier leben so, wie es jenen Prajâpati verordnet hat. Die Götter übertreten sein Gebot nicht, noch auch die Väter, noch auch die Tiere; die Menschen sind die einzigen, welche es übertreten. Darum wenn ein Mensch sich mästet, das ist nicht schön, dafs er sich mästet; denn er watschelt und ist nicht im stande zu gehen; denn er hat Unrecht gethan, dafs er sich mästete. Darum soll man nur abends und morgens essen. Wer solches wissend abends und morgens ifst, der kommt zu vollem Alter, und alles was er durch die Rede äufsert, das trifft zu; denn er beobachtet die Wahrheit des Gottes [Prajâpati]; und das ist es, was man den brahmanischen Glanz nennt, dafs einer der Satzung desselben nachzuleben vermag."

Nach dieser Stelle scheint den Dämonen die Finsternis *(tamas)* als ihr Gebiet, die arglistige Zauberkunst *(mâyâ)* als ihre natürliche Thätigkeit anerschaffen zu sein, und eben darauf läuft es hinaus, wenn an andern Stellen z. B. als das vom Vater Prajâpati erhaltene Erbe der Götter und Dämonen die helle und die dunkle Monatshälfte bezeichnet wird (Çatap. Br. 1,7,2,22), oder wenn Prajâpati (Çatap. Br. 11,1,6,7) die Götter aus dem Hauche seines Mundes und die Dämonen aus dem entgegengesetzten *avâñ prâṇaḥ* schafft, wobei es ihm dunkel wird, und er begreift: „gewifs habe ich ein Übel erschaffen, da es mir beim Schaffen dunkel wurde". — Wir befinden uns eben in einer Periode, wo der Menschheit die grofse Frage: πόθεν τὸ κακόν, noch nicht aufgegangen war. — Sind nun so auch alle Wesen, Götter, Menschen und Dämonen, von Prajâpati erschaffen, so ist er doch speciell der Vater und Helfer der Götter; er ist zu den dreiunddreifsig Göttern der vierunddreifsigste (Çatap. Br. 5,1,2,13) und thront über den drei Welten, Erde, Luftraum und Himmel, als der vierte (Çatap. Br. 4,6,1,4). [In späterer Zeit, wo er seinen Platz an das Brahman hat abtreten müssen, befindet sich seine Welt *(loka)* zwischen *Brahmaloka* und *Gandharvaloka* (Çatap. Br. 14,6,6,1).] Er ist der Hausherr *(gṛihapati)* der Götter (Ait.

Br. 5,25), die oftmals in ihren Nöten, z. B. wenn sie von den Dämonen bedrängt werden (Pañcav. Br. 18,1,2), oder wenn sie sich vor dem Tode fürchten (Pañcav. Br. 22,12,1), sich an Prajâpati wenden, der ihnen dann in der Regel durch Mitteilung eines rituellen Spruches oder Gebrauches, der gerade empfohlen werden soll, zu helfen pflegt, übrigens aber, wie ein Vater seinen Söhnen, sich den Göttern hilfreich erweist, ohne von ihnen einen Gegenlohn zu fordern (Çatap. Br. 8,4,1,4). Speciell unterstützt er, durch Mitteilung gewisser Sprüche, den Indra in seinem Kampfe gegen die Dämonen (Pañcav. Br. 12,13,4 u. ö.); ihm hat er die Siegessprüche *(jaya)* verliehen (Taitt. Saṃh. 3,4,4,1), ihm auch die Krone *(sraj)* als Symbol seiner Herrschaft über die Götter gereicht (Pañcav. Br. 16,4,3). Aber auch den Agni nimmt er „als seinen lieben Sohn“ an die Brust (Çatap. Br. 9,2,3,50), und die Ṛibhu's haben „seine Liebe gewonnen“ (Çâñkh. Br. 16,1). Bei Streitigkeiten zwischen den Göttern entscheidet er; so zwischen Indra und Vâyu (Çatap. Br. 4,1,3,14) und zwischen Agni, Vâyu und Âditya (Taitt. Br. 2,1,6, oben S. 185); so auch in dem Rangstreite zwischen *Manas* (Verstand) und *Vâc* (Rede), den wir aus *Çatap. Br. 1,4,5,8—11* hier übersetzen:

„Es geschah einmal, dafs der Verstand und die Rede sich um den Vorrang stritten. Der Verstand sprach: «Ich bin besser als du; denn du sprichst nichts, was ich nicht vorher erkannt hätte. Dieweil du nun so nachmachst, was ich thue, und in meinem Geleise läufst, so bin ich besser als du». Da sprach die Rede: «Ich bin besser als du; denn was du erkannt hast, das thue ich kund, das mache ich bekannt». Sie gingen den Prajâpati um Fragentscheidung an. Prajâpati stimmte dem Verstande bei und sprach: «Allerdings ist der Verstand besser als du; denn was der Verstand thut, das machst du nach und läufst in seinem Geleise; es pflegt aber der Schlechtere nachzumachen, was der Bessere thut, und in seinem Geleise zu laufen».“

8. Versuche, den Prajâpati aus einem noch höhern Princip abzuleiten.

Der Prajâpatihymnus, Ṛigv. 10,121, lehrte, wie wir sahen (oben S. 128—133), dafs Prajâpati auch schon die Urwasser aus sich hervorbrachte, um dann als goldner Keim *(hiraṇya-*

garbha) selbst in ihnen zu entstehen. Hiernach ist Prajâpati das schlechthin oberste Princip, und in diesem Sinne behandeln ihn auch die bisher mitgeteilten Brâhmaṇastellen. Aber schon in jenem Schöpfungshymnus war das Hervorgehen der Urwasser aus Prajâpati nur nebenbei erwähnt, und im übrigen die Entstehung des Prajâpati aus den Urwassern so sehr in den Vordergrund gestellt worden, dafs eine zu einem materiellen Urprincip hinneigende Richtung sehr wohl hieran anknüpfen konnte, um mit allem andern auch den Prajâpati aus den Wassern als letztem Princip abzuleiten.

Âpas — Prajâpati.

Dieses Streben zeigt sich schon in einigen Stellen der Taittirîya-saṃhitâ. So in dem Schöpfungsmythus, *Taitt. Saṃh. 5,6,4,2:*

„Wasser fürwahr war diese Welt zu Anfang, ein Gewoge (*salilam*, Ṛigv. 10,129,3); Prajâpati aber als Wind (vgl. *ânîd avâtam*, Ṛigv. 10,129,2) wiegte sich auf einem Lotosblatte; er fand keinen Standort; da erblickte er dieses Nestwerk der Wasser, auf dem schichtete er das Feuer, das ward zu dieser Erde; da stützte er sich darauf" u. s. w.

Ebenso *Taitt. Saṃh. 7,1,5,1:*

„Wasser fürwahr war diese Welt zu Anfang, ein Gewoge; auf diesem fuhr Prajâpati als Wind dahin; da sah er diese Erde; die holte er als Eber [in dem Grunde der Wasser wühlend] herauf, die rieb er als Viçvakarman (Ṛigv. 10,82,1 oben S. 138), dafs sie trocken wurde; dadurch ward sie breit, ward zur Erde (*pṛithivî*, eigentlich „die breite"); das ist der Erde Erdesein. Dabei mühte sich Prajâpati ab; da schuf er die Götter" u. s. w.

Deutlicher tritt das Oppositionelle, ja Polemische dieses Standpunktes hervor, wo den weltschaffenden Wassern dieselben asketischen Bemühungen zugeschrieben werden wie früher dem Prajâpati, wiewohl sie nur bei diesem, als einem persönlichen Wesen, einigen Sinn haben. So *Çatap. Br. 11,1,6,1:*

„Wasser fürwahr war diese Welt zu Anfang, ein Gewoge. Diese Wasser begehrten: «wie könnten wir uns wohl fortpflanzen?» Sie mühten sich ab, sie übten Tapas. In ihnen, da sie Tapas übten, entstand ein goldnes Ei. Nämlich das Jahr [die Zeit] war damals noch nicht entstanden. Dieses goldene Ei, solange die

Dauer eines Jahres ist, solange schwamm es umher. Darauf während des Jahres entstand [in dem Ei] ein Mann *(purusha)*, der ist Prajâpati. Daher auch erst in einem Jahre eine Frau oder Kuh oder Stute gebiert, denn in einem Jahre wurde Prajâpati geboren. Da zerbrach er jenes goldene Ei, nämlich damals gab es noch keinen Standort; daher jenes goldene Ei, solange wie die Dauer eines Jahres ist, ihn tragend umherschwamm. Nach einem Jahr verlangte er zu sprechen, und er sprach: *bhûr*, da ward die Erde; *bhuvar*, da ward der Luftraum; *svar*, da ward der Himmel. Darum auch ein Knabe nach einem Jahre zu sprechen verlangt, denn nach einem Jahre hat Prajâpati gesprochen.“.

Dasselbe Motiv wird in charakteristischer Weise in der zugehörigen Upanishad variiert, *Çatap. Br. 14,8,6,1:*

„Wasser nur war diese Welt zu Anfang; diese Wasser schufen die Wahrheit, die Wahrheit schuf das Brahman, d. i. den Prajâpati, Prajâpati die Götter.“

Hier wird, dem Upanishadstandpunkte entsprechend, das goldne Ei mit der Wahrheit, Prajâpati mit Brahman identifiziert. — Gleichfalls einem viel fortgeschrittenern Standpunkte gehört der Schöpfungsmythus im Taittirîya-âraṇyakam 1,23 (p. 141—149) an; doch schließt er sich, wenigstens der Form nach, an die vorherigen Stellen an, da auch er aus den Wassern Prajâpati, aus Prajâpati alles andere hervorgehen läßt; daher wir ihn hier übersetzen wollen, um so mehr, als er eine passende Vorbereitung auf das Folgende bildet, das er vielfach anticipiert oder vielmehr voraussetzt, seiner spätern Stellung in einem Âraṇyakam entsprechend.

Taittirîya-âraṇyakam 1,23.

„Wasser fürwahr war diese Welt, ein Gewoge, da entstand Prajâpati allein auf einem Lotosblatte. In dessen Geiste *(manas)* ging hervor ein Verlangen *(kâma)*: «ich will diese Welt schaffen!» Darum, was ein Mann mit seinem Geiste erstrebt, das spricht er aus durch die Rede, das vollbringt er durch die That. Darüber ist dieser Vers [Ṛigv. 10,129,4; eine abweichende Auffassung oben S. 123 fg.]:

«Da ging aus ihm zuerst hervor Verlangen,
«Des Geistes erster Samenguß war dieses. —
«Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
«Die Weisen forschend in des Herzens Triebe.»

Dem neigt sich zu, wonach er Verlangen trägt, wer solches weifs! — Er (Prajâpati) übte Tapas; nachdem er Tapas geübt, schüttelte er seinen Leib von sich ab. Was das Fleisch war, daraus entstanden die *Aruṇaketu*'s, die windumgürteten *(vâtaraçana)* Ṛishi's; aus seinen Nägeln *(nakha)* die *Vaikhânasa*'s, aus seinen Haaren *(vâla)* die *Vâlakhilya*'s; und was sein Saft war, der blieb im Wasser; aus dem entstand eine Schildkröte; zu dieser, da sie umherkroch, sprach er: «Du bist ja doch aus meinem Fleisch entstanden!» (lies: *mama vai tvam mâṅsât samabhûḥ*). — «O nein», sprach sie, «sondern ich war schon vorher *(pûrvam)* hier!» Daher kommt der Name *Purusha*. Dieser (Ṛigv. 10,90,1),

«Der Purusha mit tausendfachen Häuptern,
«Mit tausendfachen Augen, tausend Füfsen»,

entstand und erhob sich. Zu ihm sprach er: «Ja wirklich, du bist vorher gewesen; so mache als Vorheriger diese Welt.» [Priorität des Purusha vor Prajâpati.] Da nahm derselbe von hier Wasser mit den [als Zeichen der Verehrung] zusammengehaltenen hohlen Händen und schüttete davon nach vorne mit den Worten: *evâ hi eva* (Taitt. Âr. 1,20,1. 1,25,3); daraus entstand die Sonne; das war die östliche Himmelsgegend. Darauf schüttete *Aruṇaketu* davon nach rechts mit den Worten: *evâ hi agne*; daraus entstand das Feuer; das war die südliche Himmelsgegend. Darauf schüttete *Aruṇaketu* davon nach hinten mit den Worten: *evâ hi vâyo*; daraus entstand der Wind; das war die westliche Himmelsgegend. Darauf schüttete *Aruṇaketu* davon nach links mit den Worten: *evâ hi indra*; daraus entstand Indra; das war die nördliche Himmelsgegend. Darauf schüttete *Aruṇaketu* davon in die Mitte mit den Worten: *evâ hi pûshan*; daraus entstand Pûshan; das war hier diese Himmelsgegend. Darauf schüttete *Aruṇaketu* davon nach oben mit den Worten: *evâ hi devâḥ*; daraus entstanden die Götter, Menschen, Väter, Gandharva's und Apsaras'; das war die Himmelsgegend nach oben. Die Tropfen, die dabei wegspritzten, aus denen entstanden die Dämonen, Kobolde und Gespenster; darum gingen diese verloren, weil sie aus den Tropfen entstanden sind. Darum heifst es (Ṛigv. 10,121,7, verändert):

«Als ehemals die grofsen Wasser kamen,
«Keimschwanger, *Daksha*-schwanger, zeugend den *Svayambhû*,
«Da sind aus ihm die Schöpfungen entstanden,
«Denn aus dem Wasser ist dies All geworden.
«Darum ist dieses All *Brahma Svayambhu.*»

Darum war dieses All gleichsam flüssig, gleichsam unfest. Aber wahrlich, diese Welt ist Prajâpati; sich selbst durch sich selbst bauend, ging er in dieselbe ein. Darum heifst es:

«Die Welten bauend, die Wesen bauend,
«Die Zwischenpole bauend und die Pole,
«Prajâpati, der Ordnung Erstgeborner,
«Ging durch sich selber *(âtmanâ)* in sich selber *(âtmânam)* ein.»

Der durchdringt diese ganze Welt, der umschliefst sie und geht in dieselbe ein, wer solches weifs."

— Die weltschaffenden Mächte sind nach diesem Mythus der Purusha in Gestalt der Schildkröte und der Ṛishi Aruṇaketu. Beide aber sind aus dem Saft und Fleisch des Prajâpati entsprungen, der daher auch am Schlusse als Weltschöpfer gefeiert wird, nur dafs er hier die Priorität den Wassern eingeräumt hat, aus denen Prajâpati als das *Brahma Svayambhu* („das durch sich selbst seiende Brahman", — freilich eine harte contradictio in adjecto: „zeugend den durch sich selbst Seienden", *janayantîḥ svayambhuvam!*) entstanden ist; auch scheint Prajâpati demjenigen Teile von sich selbst, welcher als Purusha auftritt, die Priorität vor allem übrigen zuzugestehen. Wir sehen also hier die beiden Principien, *Brahman* und *Purusha (Âtman)*, die uns weiter unten beschäftigen werden, gleichsam aus dem *Prajâpati* herauswachsen.

Asad — Prajâpati (= Purusha) — Brahman.

Einen weitern Schritt in der Depossedierung des Prajâpati bezeichnen zwei Mythen, in denen er aus dem Nichtseienden *(asad)* als oberstem Princip abgeleitet wird, Çatap. Br. 6,1,1 und Taitt. Br. 2,2,9. Wir stellen den erstern voran, weil er noch aus dem *Prajâpati* das *Brahman* entspringen läfst, während der letztere, einen Schritt weiter gehend, dem mit *Manas* identifizierten *Brahman* die Priorität vor *Prajâpati* zuerkennt, womit dessen Schicksal, nur noch als mythologischer Zierat (gleichsam als mediatisierter Fürst mit allen Ehren aber ohne Einflufs) fortzubestehen, besiegelt wird.

Çatapatha-brâhmaṇam 6,1,1.

„Om! Nichtseiend *(asad)* fürwahr war diese Welt am Anfang. Da sagen sie: was war dieses Nichtseiende? Nun, das Nichtseiende am Anfang waren diese Ṛishi's. Und wer sind die Ṛishi's? Die Lebenshauche *(prâṇâḥ)* sind die Ṛishi's. Weil sie vor dieser ganzen Welt, dieselbe wünschend, durch Abmühung und Tapas litten *(arishan)*, darum heifsen sie Ṛishi's. Der Lebenshauch hier in der Mitte, der ist Indra; der hat diese Lebenshauche von der Mitte her durch Kraft *(indriya)* entzündet. Weil er sie entzündete *(ainddha)*, darum heifst er *Indha*; denn eigentlich heifst er *Indha*, aber sie nennen ihn *Indra* um des Geheimnisvollen willen, denn die Götter lieben das Geheimnisvolle. Jene Lebenshauche also, nachdem sie entzündet, liefsen aus sich sieben verschiedene Purusha's hervorgehen. Und sie sprachen: «Gewifs werden wir, so seiend, uns nicht fortpflanzen können; lafst uns aus diesen sieben Purusha's einen Purusha machen!» Da machten sie aus diesen sieben Purusha's einen Purusha; was [der Rumpf] oberhalb des Nabels ist, dazu drückten sie zwei zusammen, was unterhalb des Nabels, dazu wieder zwei; die eine [Arm-]Seite ein Purusha, die andre ein Purusha, und das Untergestell noch einer. Was aber von jenen sieben Purusha's die Schönheit *(çrî)*, was ihr Saft *(rasa)* war, den schoben sie nach oben zusammen, das ward sein Haupt *(çi-ras)*. Weil sie die Schönheit zusammenschoben, darum heifst es *çiras*; in ihm lagerten sich *(açrayanta)* die Lebenshauche, und auch darum heifst es *çiras*; und weil sich die Lebenshauche in ihm lagerten, darum heifsen auch die Lebenshauche *çriyaḥ* (Schönheiten); aber weil sie sich auch in dem Ganzen lagerten, darum heifst dasselbe *çarîram* (der Leib). Dieser Purusha war Prajâpati. Und was jener Purusha Prajâpati war, das ist eben dieser, der [beim Agnicayanam] als dieses Feuer geschichtet wird. Denn dieser besteht aus sieben Purusha's; und aus sieben Purusha's [nämlich sieben Mannslängen im Quadrat] besteht dieser Purusha [der in Vogelgestalt zu schichtende Backsteinaltar des Agnicayanam], sofern vier seinen Rumpf, drei seine Flügel und den Schwanz bilden; denn vier [quadratische Mannslängen] bilden ja den Rumpf dieses Purusha [des vogelgestaltigen Altars], und drei seine Flügel und den Schwanz [siehe die Abbildung bei Weber, Ind. Stud. XIII, 235]. Nämlich wenn man den Rumpf um einen Purusha [eine Mannsquadratlänge] gröfser macht, so geschieht es, weil mittels dieser Verstärkung der Rumpf die Flügel und den Schwanz ausstreckt (regiert). Das Feuer aber, welches auf dem [so] geschichteten [Altar] auf-

gelegt wird, in dem schieben sie von jenen sieben Purusha's die Schönheit und den Saft nach oben zusammen; darum bildet es sein [des vogelgestaltigen Altars] Haupt *(çiras)*, in diesem haben alle Götter sich gelagert *(çrita)*, denn in ihm opfert man allen Göttern, darum ist es das Haupt. — Dieser Purusha Prajâpati begehrte: «ich will vielfach sein, will mich fortpflanzen!» Er mühte sich ab, er übte Tapas; nachdem er sich abgemüht und Tapas geübt, schuf er als Erstgebornes das *Bráhman*, d. h. die dreifache Wissenschaft [*trayî vidyâ*, nämlich des Ṛig- Sâma- und Yajur-Veda]; die ward ihm zur Grundlage; darum sagt man: das Brahman ist die Grundlage dieser ganzen Welt. Darum, wer [den Veda] studiert hat, der ist wohlgegründet; denn das Brahman ist seine Grundlage. Auf dieser Grundlage gegründet, übte [Prajâpaṭi] Tapas; da schuf er das Wasser, und zwar aus seiner Rede als Ort; nämlich diese seine Rede ergoſs sich und erfüllte diese ganze Welt, was immer vorhanden ist. Weil sie sie erfüllte *(âpnot)*, darum heiſst es *âpas* (Wasser); weil sie sie bedeckte *(avṛiṇot)*, darum *vâr* (Wasser). — Er begehrte: «aus diesen Wassern heraus will ich geboren werden». Da ging er mitsamt dieser dreifachen Wissenschaft in das Wasser ein; daraus entstand ein Ei. Das betastete [zerklopfte] er: «es sei!» so sprach er, «es sei! es sei mehr!» Also sprach er, da ergoſs sich als erstes das Brahman, nämlich die dreifache Wissenschaft; darum sagt man: das Brahman ist das Erstgeborne dieser Welt; denn auch vor diesem Purusha vorher ist das Brahman [aus dem Ei, in welches beide eingegangen waren] erschaffen worden; denn als sein Mund wurde es erschaffen; darum sagt man von einem, der den Veda studiert hat, er sei gleich wie Feuer, denn das Brahman ist der Mund des Feuers [des als Feuer hervortretenden Purusha]. Nämlich der Keim, der in [dem Ei] war, der wurde geboren als *Agri*; weil er als der Anfang *(agram)* dieser ganzen Welt geboren wurde, darum heiſst er *agr-i* [etwa: «der Vorangehende»]; nämlich dieser *Agri* ist es, den sie *Agni* (Feuer) nennen um des Geheimnisvollen willen, denn die Götter lieben das Geheimnisvolle. Aber die Thränen *(açru)*, die [von dem weinenden Neugebornen?] zusammenflossen, die wurden zu *açru* (masc.); nämlich dieser *Açru* ist es, den sie *Açva* [das Roſs, als höchstes Opfertier] nennen um des Geheimnisvollen willen, denn die Götter lieben das Geheimnisvolle. Und was es gleichsam schrie [*arasat*, oder etwa: sabberte, wegen des folgenden *rasa* Saft], das ward zum *Râsabha* (Eselhengst); aber der Saft, der an der Schale klebte, der ward zur Ziege (*aja*, auch Ungeborner);

was aber die Schale selbst war, die ward zur Erde. Da begehrte er [Prajâpati]: «aus diesen Wassern will ich diese [Erde] herauswachsen lassen». Da quetschte er sie in den Wassern zusammen und trieb sie empor. Der Saft von ihr, der dabei nach unten ausquoll, wurde zur Schildkröte; aber was nach oben ausspritzte, das ist dies, was oberhalb aus den Wassern sich bildet [Wolken, Regen]; aber diese ganze Erde hat sich erst nachträglich aus den Wassern ausgeschieden, denn diese Welt zeigte sich [ursprünglich] nur als eine Gestalt, nämlich als Wasser. Da begehrte er: «sie soll mehreres sein, soll sich fortentwickeln!» Und er mühte sich ab und übte Tapas; und indem er sich abmühte und Tapas übte, schuf er den Schaum. Da erkannte er: «das ist schon eine andere Gestalt, eine weitere; ich will mich noch mehr abmühen!» Da schuf er, indem er sich abmühte und Tapas übte, den Lehm, den Schlamm, die Salzsteppe, das Geröll, das Gestein, das Erz, das Gold, die Kräuter und Bäume; mit denen überdeckte er diese Erde, das sind zusammen neun Schöpfungen. Diese Erde war geschaffen worden [und sie ist dreifach, *tisro vâ' imâḥ prithivyaḥ*, Çatap. Br. 5,1,5,21]; darum sagt man, das Feuer ist dreifach [*Gârhapatya, Dakshiṇa, Âhavanîya*]; denn das Feuer ist diese Erde; denn auf ihr wird alles Feuer geschichtet. Weil sie zum Standort ward *(abhût)*, darum ward sie zur *bhûmi* (Erde), weil er sie breit machte *(aprathayat)*, darum zur *pṛithivî* (Erde). Dieselbe, indem sie sich ganz und vollständig fühlte, so sang sie; weil sie sang *(agâyat)*, darum ist sie die *Gâyatrî* (das Metrum); — oder auch sie sagen: Agni, der auf ihrem Rücken ist, da er sich ganz und vollständig fühlte, so sang er; weil er sang, darum ist er *Agni Gâyatra*. Daher kommt es auch, dafs wer sich ganz und vollständig fühlt, der singt entweder oder er freut sich am Gesange." —

Weiter wird erzählt, wie Prajâpati als *Agni* mit der Erde unter andern Nebenprodukten den *Vâyu* und den Luftraum zeugt, sodann als Vâyu mit dem Luftraume den *Âditya* und den Himmel, endlich als Âditya mit dem Himmel den Mond und die Himmelsgegenden. Hierauf zeugt er ebenso als *Manas* mit der *Vâc* (*sa manasâ eva vâcaṃ mithunaṃ samabhavat*, 6,1, 2,7) die acht *Vasu*'s, elf *Rudra*'s, zwölf *Âditya*'s und die *Viçve devâḥ*.

„Ferner sagt man: Prajâpati, nachdem er diese Welten geschaffen, gründete sich auf die Erde; da wurden ihm die Kräuter hier als Speise reifen gelassen; die afs er; da ward er schwanger

und schuf aus den obern Lebenshauchen die Götter und aus den untern die sterblichen Geschöpfe. Nun, auf welche dieser Arten er sie erschaffen hat, so hat er sie erschaffen; jedenfalls hat Prajâpati allein alles dieses erschaffen, was irgend vorhanden ist.“

— Weiter folgt die Erzählung, wie Prajâpati infolge der grofsen Anstrengung *(sarvam âjim itvâ)* zerfallen sei, worüber wir oben (S. 190 fg.) gesprochen haben.

Nach diesem Mythus ist zwar auch Prajâpati geworden, hat aber noch die Priorität vor dem Brahman, welches er schafft, um sodann mit demselben in das Weltei einzugehen. Aus demselben aber ergiefst sich zuerst das Brahman, und erst nach ihm tritt Prajâpati in Gestalt des Agni hervor. Diese empirische Priorität des Brahman über Prajâpati wird in der folgenden Erzählung zur absoluten, welche daher das Ende der Herrschaft des Prajâpati bezeichnet.

Asad — Manas (= Brahman) — Prajâpati.

Taittirîya-brâhmaṇam 2,2,9.

„Diese Welt fürwahr war zu Anfang gar nichts. Kein Himmel war, keine Erde, kein Luftraum. Dieses nur nichtseiend Seiende that einen Wunsch [*manas* = *brahman*, s. u.]: «ich möge sein!» Es übte Tapas; aus dieser Tapasübung entstand Rauch. Es übte weiter Tapas; aus dieser Tapasübung entstand Feuer. Es übte weiter Tapas; aus dieser Tapasübung entstand Licht. Es übte weiter Tapas; aus dieser Tapasübung entstand Flamme. Es übte weiter Tapas; aus dieser Tapasübung entstanden die Lichtwellen. Es übte weiter Tapas; aus dieser Tapasübung entstanden die Nebeldünste. Es übte weiter Tapas; da wurde es wie ein Gewölk zusammengetrieben. Da zerrifs es die Eihaut (*vasti*, hier ἀμνίον, nicht κύστις); daraus entstand der Ocean. Darum trinken sie nicht von dem Ocean; denn sie betrachten ihn als eine Ausgeburt [*prajananam*, ein Gebärungsprodukt]; darum, wenn ein Tier geboren wird, so fliefsen zuvor die [Frucht-]Wasser ab. Darauf wurde sodann der *Daçahotar* [ein liturgischer Abschnitt, dessen Verherrlichung die ganze Stelle bezweckt; ein neuer Beleg zu dem S. 172 fg., 181 Gesagten] geboren; denn der Daçahotar ist Prajâpati. — Wer, also die Macht des Tapas wissend, dasselbe übt, der bleibt bestehen. — Die Welt also war Wasser, ein Gewoge. Da weinte Prajâpati und sprach: «wozu bin ich geboren, wenn zu dieser

Standortlosigkeit!» Da ward, [von seinen Thränen] was ins Wasser fiel, zur Erde, was er wegwischte zum Luftraum, was er nach oben wischte, zum Himmel. Weil er geweint hat *(arodît)*, darum heifsen sie *rodasî* (oben S. 84). — Wer solches weifs, in dessen Hause weint man nicht. — Dieses also ist die Entstehung dieser Welten. — Wer also die Entstehung dieser Welten weifs, der gerät in diesen Welten nicht in Bedrängnis. — So hatte er [Prajâpati] also diese Erde als Standort gewonnen. Nachdem er sie als Standort gewonnen, so begehrte er: «ich will mich fortpflanzen!» und übte Tapas. Da ward er trächtig. Da gebar er aus seinem Hinterteil die Dämonen. Denen molk er in einem thönernen Gefäfse Nahrung. Was aber dieser Teil seines Leibes gewesen war, den stiefs er von sich ab, der ward zur dunkeln Nacht. — Da begehrte er: «ich will mich fortpflanzen!» und übte Tapas. Da ward er trächtig. Da gebar er aus seinem Zeugungsgliede die [irdischen] Geschöpfe; darum sind deren am meisten; denn aus seinem Zeugungsgliede sind sie entstanden. Denen molk er in einem hölzernen Gefäfse Milch. Was aber dieser Teil seines Leibes gewesen war, den stiefs er von sich ab, der ward zum Mondlichte. — Da begehrte er: «ich will mich fortpflanzen!» und übte Tapas. Da ward er trächtig. Da gebar er aus seinen Achselgruben die Jahreszeiten. Denen molk er in einem silbernen Gefäfse Schmelzbutter. Was aber dieser Teil seines Leibes gewesen war, den stiefs er von sich ab, der ward zur Dämmerung. — Da begehrte er: «ich will mich fortpflanzen!» und übte Tapas. Da ward er trächtig. Da gebar er aus seinem Munde die Götter. Denen molk er in einem gelben [goldnen] Gefäfse den Soma. Was aber dieser Teil seines Leibes gewesen war, den stiefs er von sich ab, der ward zum Tage. — Dieses fürwahr sind die Melkungen des Prajâpati; wer solches weifs, der melkt die Geschöpfe. [Die Götter sprachen:] «Fürwahr, unsere [Schöpfung] war am Tage *(divâ)*»; daher das Göttersein der Götter *(devâḥ)*. Wer also das Göttersein der Götter weifs, der wird götterhaft. Dieses fürwahr ist auch die Entstehung des Tages und der Nacht. Wer also die Entstehung des Tages und der Nacht weifs, der gerät nicht in Bedrängnis bei Tage und bei Nacht. — [Zum Schlusse folgende Rekapitulation:] Aus dem Nichtseienden wurde das Manas erschaffen. Das Manas hat den Prajâpati erschaffen. Prajâpati hat die Geschöpfe erschaffen. Darum fürwahr ist diese Welt im Manas zuhöchst gegründet, was auch immer vorhanden ist. Und eben dieses [Manas] ist das Brahman, genannt das Zukunfts-Besserung-bringende. —

Dem bringt jeder neu aufleuchtende Morgen Besseres und immer Besseres, der pflanzt sich fort an Nachkommenschaft und Herden, der erlangt das volle Mafs des Allerhöchsten (*parameshṭhin* = Prajâpati, Schol.), wer solches weifs!"

4. Versuche, den Prajâpati durch Umdeutung zu beseitigen.

Weiter gehend als diese Herabrückungen des Prajâpati in zweite Linie und daher später als sie zu besprechen sind die Versuche, den Prajâpati dadurch zu beseitigen, dafs man ihn in einen fafslichern Begriff umdeutete. Solche Umdeutungen des Prajâpati (unbeschadet seines Fortbestehens als mythologische Figur) sind in späterer Zeit ganz gewöhnlich. Die Atharva-Saṃhitâ versäumt bei keinem der von ihr aufgestellten philosophischen Principien (*kâla*, *rohita*, *skambha*, *brahmacârin*, *prâṇa*, *ucchishṭa* u. a.), zu versichern, dafs dieses Prajâpati sei (vgl. oben S. 189 fg.); ebenso wird er in den Upanishad's umgedeutet, worüber es genügt zu verweisen auf Bṛih. Up. 3,9,6, wo Indra als Donner und Donnerkeil, Prajâpati als Opfer und Opfertier erklärt wird, oder auf Ait. Up. 3,3 (p. 241), wo es heifst, der *Âtman* sei Brahman, Indra, Prajâpati und alle Götter; und diesem Kreise der abgeschlossenen Brahman-Âtman-Lehre mag es auch schon angehören, wenn Çatap. Br. 13,6,2,7—8 erklärt wird, Brahman sei das Höchste in dieser ganzen Welt, und sogleich darauf: „Prajâpati ist Brahman, denn Prajâpati ist von Brahman-Art".

Interessanter wäre es, die Vorstufen dieser Wegerklärung des Prajâpati in den Brâhmaṇa's aufzusuchen; aber hier bewegen wir uns, bei der in diesen Texten herrschenden Identifikationslust, auf sehr unsicherem Boden, und ein Blick auf die Zusammenstellung oben S. 174, die sich leicht vermehren liefse, zeigt, dafs wir hier nicht jede gelegentliche Gleichung für eine philosophische halten dürfen. So taucht z. B. in dieser Periode neben Prajâpati ein anderes, durch den Namen als Höchstes gekennzeichnetes Princip auf, der *Parameshṭhin* (noch nicht im Ṛigveda, aber vielleicht angelehnt an Ṛigv. 10,129,7 *yo asya adhyakshaḥ parame vyoman*, oben S. 126), welcher bald mit Prajâpati identifiziert, bald ihm über- oder untergeordnet wird, sodafs eine klare Vorstellung sich nicht gewinnen läfst.

Unter diesen Umständen wollen wir uns auf die wichtigsten Umdeutungen des Prajâpati als *Manas* und *Vâc* und als *Samvatsara* und *Yajña* beschränken.

$$Prajâpati = \begin{cases} Manas \\ Vâc. \end{cases}$$

Ursprünglich sind *Manas* (Verstand, Wille) und *Vâc* (Rede) psychische Organe *(karmâṇi)* und als solche, wie alles andere, von Prajâpati erschaffen (Çatap. Br. 14,4,3,30). Wir sahen oben (S. 194), wie Manas und Vâc als solche Organe um den Vorrang stritten, und wie dieser Streit von Prajâpati als oberstem Schiedsrichter zu Gunsten des Manas entschieden wurde. Ähnlich nun aber, wie der λόγος ἐνδιάϑετος *(manas)* und λόγος προφορικός *(vâc)* der Stoiker später eine metaphysische Bedeutung erhalten, indem sie von Philo Alexandrinus auf die Ideenwelt und die Erscheinungswelt als Ausdruck derselben bezogen werden, ähnlich erwachsen auch Manas und Vâc aus psychischen zu metaphysischen, das Weltganze konstituierenden Faktoren; und diese Umwandlung war durch Stellen wie Ṛigv. 1,164,18 *devaṃ manas* und 10,129,4 *manaso retaḥ* (oben S. 112. 123) einerseits, durch den Hymnus der *Vâc* (Ṛigv. 10, 125, vgl. 1,164,37—45, oben S. 146 fg., 116 fg.) anderseits genugsam vorbereitet. Zunächst noch erscheinen Manas und Vâc als zwei innerhalb des Prajâpati wirkende, schöpferische Kräfte. So *Pañcav. Br. 7,6:*

„Prajâpati begehrte: «ich will vieles sein, will mich fortpflanzen!» Da meditierte er schweigend in seinem *Manas*; was in seinem Manas war, das bildete sich zum *Bṛihat* [Name eines Sâman]; da bedachte er: «dies liegt als eine Leibesfrucht in mir, die will ich durch die *Vâc* gebären». Da schuf er die Vâc, sie folgte hinter dem [zugleich erschaffenen] *Rathantaram* [Name eines andern Sâman] her. Weil dieses, o Menschen, schnell sich auf den Wagen *(ratha)* schwang *(atârît)* [nämlich auf den Götterwagen *Vâc*], darum heifst es *Rathantaram*. Ihm nach wurde das *Bṛihat* geboren. Weil dieses, o Menschen, eine grofse *(bṛihat)* Zeit lang in ihm verblieb, darum heifst es *Bṛihat*. Gleichwie ein ältester Sohn, so steht das Bṛihat zu Prajâpati.“ —

Klarer als in dieser Stelle, welche den sich in dem Manas des Prajâpati entwickelnden und durch die Hebammenhülfe

der Vâc zur Geburt gelangenden Keim auf liturgische Verhältnisse bezieht, tritt die Verselbständigung von Manas und Vâc hervor in der (S. 201 besprochenen) Stelle Çatap. Br. 6,1, 2,7, wonach Prajâpati als Manas mit der Vâc den Zeugungsakt vollzieht (*sa manasâ eva vâcaṃ mithunaṃ samabhavat*), aus dem die verschiedenen Götter entspringen. Manas und Vâc sind zwei Ausdrucksformen für den göttlichen Willen, und es hätte nahe gelegen, durch Hypostasierung der einen oder andern die Mythologie in Philosophie zu verwandeln, indem man an die Stelle des wollenden Weltschöpfers den weltschaffenden Willen setzte. Dieses Ziel wird jedoch nicht erreicht, und nur einige demselben zustrebende Stufen sind noch erkennbar; erstlich von seiten des Manas, indem dieses über Prajâpati erhoben und als erstes Produkt des Asad betrachtet, zugleich jedoch mit dem Brahman identifiziert wird (oben S. 202), endlich auch, jedoch nur vorübergehend, mit Prajâpati (Çâñkh. Br. 26,3), oder auch mit dem weder Nichtseienden noch Seienden des Schöpfungshymnus Ṛigv. 10,129,1 identisch erklärt wird (Çatap. Br. 10,5,3,1); zweitens von seiten der Vâc, indem diese in einigen Stellen eine zunehmende und schliefslich dem Prajâpati gefährliche Selbständigkeit anzunehmen droht. So heifst es *Pañcav. Br. 20,14,2:*

„Prajâpati war diese Welt allein; die *Vâc* war sein Selbst (*svam*), die *Vâc* sein Zweites [sein *alter ego*]; er erwog: «ich will diese Vâc hervorgehen lassen, und sie soll hingehen, dieses All zu durchdringen»; da liefs er die Vâc hervorgehen, und sie ging hin, indem sie dieses All erfüllte."

Ähnlich drückt sich eine von Weber (Ind. Stud. 9,477) mitgeteilte Stelle aus dem *Kâṭhakam* (12,5) aus:

„Prajâpati fürwahr war diese Welt; ihm war die *Vâc* sein Zweites [sein *alter ego*]; mit ihr pflog er Begattung; sie wurde schwanger; da ging sie von ihm aus, da schuf sie diese Geschöpfe, und dann ging sie wieder in Prajâpati zurück."

— In ähnlichem Sinne heifst Prajâpati Çatap. Br. 5,1,1,16 *Vâcas pati* (der Herr oder Gatte der Vâc), ja Çatap. Br. 5,1, 3,11 wird der, allerdings vom Verfasser nicht gutgeheifsene, Gedanke geäufsert: „wenn es noch etwas Höheres als Prajâ-

pati giebt, so ist es die Vâc"; und eben diese wird Çatap. Br. 8,1,2,9 mit *Viçvakarman*, dem Allschöpfer, gleichgesetzt: „die Vâc fürwahr ist der weise Viçvakarman, denn durch die Vâc ist diese ganze Welt gemacht"; hierzu stimmt Çatap. Br. 11,1,6,18, wo Indra, um zum All zu werden, zur Vâc wird: „denn die Vâc ist diese ganze Welt".

— Wenn man bedenkt, dafs *Manas* (Entschlufs) und *Vâc* (Rede) nichts andres als der sich zum Ausdruck bringende Wille sind, dafs somit der Versuch, eines oder das andre von Prajâpati zu emancipieren und als selbständiges Princip der Welt hinzustellen, im Grunde, wie schon oben bemerkt, darauf hinausläuft, an Stelle des wollenden Weltschöpfers den weltschöpferischen Willen zu setzen, so mag man es wohl bedauern, dafs dieser so fruchtbare philosophische Gedanke in Indien so bald nach seinem Auftreten wieder in den Hintergrund gedrängt wurde. Aber das Zeitalter war zu sehr von liturgischen Interessen beherrscht, als dafs der philosophische Gedanke sich dem hätte entziehen können; und ein ursprünglich liturgischer Begriff, das *Brahman*, ist es, um welchen sich, so gut und so schlecht dies gehen mochte, alles konzentrieren sollte, was das vedische Zeitalter an philosophischen Gedanken hervorgebracht hat.

Prajâpati = { *Samvatsara* / *Yajña*.

Wiederholt schon sahen wir, dafs der aus Ṛigv. 10,121 entsprungene Prajâpati auch diejenigen Bestimmungen an sich trägt, welche die übrigen philosophischen Hymnen des Ṛigveda der Weltursache beilegen. Prajâpati ist der „hauchlos Atmende" Ṛigv. 10,129,2 (oben S. 195), der *Purusha* Ṛigv. 10,90 (oben S. 197. 199), der *Viçvakarman* Ṛigv. 10,81. 82 (Çatap. Br. 7,4,2,5 „fürwahr, Prajâpati ist Viçvakarman"), und so ist er denn auch der Weltenvater, welchen wir schon in dem Einheitsliede des Dîrghatamas Ṛigv. 1,164 auftreten sehen. Von diesem Vater hiefs es Ṛigv. 1,164,11—12, er sei einerseits verkörpert (*purîshin*) in des Himmels jenseitiger Hälfte als das Rad der Weltordnung, auf dem die Tage und Nächte als 720 Söhne stehen, anderseits aber sei er auch der niedern

Sphäre als weitleuchtendes Opferfeuer eingefügt (oben S. 110 fg). Auf Anschauungen, wie sie in diesem Liede hervortreten, welches in der Opferordnung das Abbild der Weltordnung sieht, beruht es, dafs Prajâpati (nachdem er schon Ṛigv. 10,190 dem Jahre mit seinen Tagen und Nächten gleichgesetzt worden war, oben S. 133—134), in den Brâhmaṇa's einerseits als das Jahr *(saṃvatsara)*, anderseits als das Opfer *(yajña)*, noch öfter aber als Jahr und Opfer zugleich bezeichnet wird. Der ursprüngliche Sinn dieser Gleichsetzung mufs gewesen sein, dafs man in den Jahresprodukten sowie auch in der produktiven Thätigkeit des Opferns ein Ebenbild der Schöpferthätigkeit des Prajâpati sah; Çatap. Br. 11,1,6,13: „Prajâpati erwog: «fürwahr, dieses habe ich als ein Ebenbild meiner selbst erschaffen, was das Jahr ist»; darum sagen sie: Prajâpati ist das Jahr, denn als ein Ebenbild seiner selbst hat er es erschaffen"; und ganz analog heifst es Çatap. Br. 11,1,8,3, Prajâpati habe sein Selbst den Göttern zum Opfer hingegeben; „und indem er den Göttern sein Selbst dahingab, schuf er dieses als Ebenbild seiner selbst, was das Opfer ist; darum sagen sie: Prajâpati ist das Opfer, denn als ein Ebenbild seiner selbst hat er es erschaffen". Weiter aber wird Prajâpati geradezu identifiziert mit dem Jahre (Çatap. Br. 1,5,1,16. 1,6,3,35. 5,1,2,9. 8,4,3,20. 10,4,2,2. 10,4,1,16), mit dem Opfer (Çatap. Br. 1,1,1,13. 1,5,2,17. 1,6,1,20. 2,5,1,7. 4,3,4,3. 4,5,5,1. 5,1,1,2. 5,1,2,11. 5,1,2,12. 5,1,4,1. 11,5,2,1. Pañcav. Br. 7,2,1), mit dem Jahre und dem Opfer zugleich (Çatap. Br. 1,5,3,2. 1,9,2,34. 5,4,5,20. 5,4,5,21); vgl. *Çâñkh. Br. 6,15:*

„Dieses, der Prajâpati seiende, vierundzwanzigteilige [in 24 Halbmonate eingeteilte] Jahr ist, was die Viermonatsopfer sind; Prajâpati ist das All, und die Viermonatsopfer sind das All; darum erlangt das All durch das All, wer [die Viermonatsopfer bringend] solches weifs."

Das Motiv dieser Identifikationen liegt nicht fern; Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, ist eine Personifikation der Schöpferkraft der Natur, wie sie im Verlaufe des Jahres durch die Produkte der Jahreszeiten zum Ausdrucke kommt. Wie aber die Menschen von den Erzeugnissen des Jahres leben,

so leben die Götter von den im Kreislaufe des Jahres sich wiederholenden Opfern (Manu 4,25—26: dem *agnihotram*, *darçapûrṇamâsau*, *nava-sasya-ishṭi*, *câturmâsyâni*, dem halbjährlichen *paçu*, dem jährlichen *soma*). Nun ist Prajâpati nicht nur der Erhalter der Menschen, sondern auch der der Götter. Wie er daher das Jahr und seine Produkte für die Menschen, so schuf er für die Götter das Opfer, bis er schliefslich sich in diese seine Schöpfungen auflöst und so (nachdem schon im Purusha-Hymnus Ṛigv. 10,90 und in den Viçvakarman-Liedern die Weltschöpfung als Opfer erschienen war) in strengem Parallelismus selbst zu dem Jahre und zugleich zu dem Opfer wird.

5. Anhang zur Geschichte des Prajâpati:

Die Hymnen des Atharvaveda an Kâla, Rohita, Anaḍvân, Vaçâ.

Die philosophischen Hymnen des Atharvaveda nehmen den Ṛigveda-Hymnen, Brâhmaṇa's und Upanishad's gegenüber vielfach eine isolierte Stellung ein, die es nicht immer möglich macht, sie an Vorhergehendes mit Sicherheit anzuknüpfen; und noch weniger gelingt es, das Nachfolgende, die Upanishadlehre aus ihnen abzuleiten. Sie stehen nicht sowohl innerhalb des grofsen Entwicklungsganges, als vielmehr ihm zur Seite, und auch hier macht es den Eindruck, als wenn die Atharvandichter in Indien nicht ganz „zur guten Gesellschaft“ gezählt worden seien. Sie rächen sich, wie die Exkludierten sich zu rächen pflegen: sie lassen es an Ehrerbietung gegen das Hergebrachte fehlen, zeigen sich skeptisch, rationalistisch und fortschrittlich, und ihre philosophischen Anschauungen werden dadurch oft excentrisch, bizarr und mafslos, was in Indien gewifs viel heifsen will. Um ihres absonderlichen Charakters willen verdienen sie eine monographische Behandlung; wir wollen uns hier auf das Wichtigste beschränken und dasselbe, so gut es gehen will, an das Grundgewebe anschliefsen. Zur Lehre von Prajâpati stellen wir die Hymnen über *Kâla*, *Rohita*, *Anaḍvân* und *Vaçâ*, wozu sie schon selbst auffordern, sofern von jedem dieser Principien versichert wird, dasselbe sei selbst Prajâpati, oder auch, es habe diesen hervorge-

bracht: so von *Kâla* 19,53,8. 10; von *Rohita* 13,2,39. 13,3,5; vom *Anaḍvân* 4,11,7. 11, von der *Vaçâ* 10,10,30. Aber auch innere Gründe treten für diese Anschliefsung ein, sofern Prajâpati als *Samvatsara* (Jahr) und *Yajña* (Opfer), wie wir sahen, auch den Brâhmaṇa's geläufig ist. *Samvatsara* aber ist in abstrakterer Fassung *Kâla* (die Zeit), an den Atharvav. 19,53. 54 gerichtet sind, während der *Rohita* Atharvav. 13,1. 2. 3. im Texte selbst für *Kâla* erklärt wird (13,2,39), somit vielleicht die Sonne als konkreter Repräsentant der Zeit ist. Anderseits lassen sich an Prajâpati als *Yajña* die Hymnen an *Anaḍvân* (Ochse) 4,11 und *Vaçâ* (Kuh) 10,10 insofern anknüpfen, als diese Tiere hier als symbolische Vertreter der in der Natur wie im Opfer verwirklichten zeugenden und erhaltenden Kraft zu figurieren scheinen.

Zwei Hymnen an Kâla, die Zeit.

Atharvaveda 19,53.

1. Die Zeit fährt hin, ein Rofs mit sieben Zügeln[1],
Mit tausend Augen[2], ewig, reich an Samen;
Auf ihn [den Wagen] steigen weise Seher[3],
Und seine Räder sind die Wesen alle.

1. Die sieben Planeten (oben S. 111) oder die sieben Âditya's (oben S. 108)? 2. Der durch seine Umdrehung die Zeit regelnde Sternenhimmel. 3. Nur die Weisen sind Wagenlenker, alle andern Wesen sind die passiven Räder.

2. Es fährt dies Rofs der Zeit der Räder sieben[1]
Mit sieben Naben, ewig ist die Achse;
Herwärts[2] kommt sie zu allen diesen Wesen,
So eilt die Zeit hin als der Götter erster.

1. Vielleicht eine der Ṛigv. 1,164,1—5 genannten Siebenheiten, oder blofse Zahlenspielerei? Jedenfalls ist die Anschauung von v. 1, nach dem alle Wesen die Räder sind, hier verlassen, vgl. die Anmerkung zu Ṛigv. 1,164,13 (oben S. 111). 2. Als Zukunft.

3. Es kommt die Zeit mit vollem Krug beladen[1],
Wir seh'n ja, wie sie ihn ausschüttet vielfach[2];
Und wegwärts[3] geht sie dann von allen Wesen;
Man rühmt die Zeit im höchsten Himmelsraume.

1. Das Füllhorn der Zeit, wie wir sagen würden. 2. In der Gegenwart. 3. Als Vergangenheit.

4. Sie hat hervorgebracht[1] die Wesen sämtlich
Und überdauert[2] auch die Wesen sämtlich;
Ihr Vater ist sie und zugleich ihr Sohn[3],
Darum ist keine höh're Macht als diese.

1. Eigentlich herbeigebracht. 2. Eigentlich umschritt, überging. 3. Sie ist vor ihnen und wird nach ihnen sein.

5. Die Zeit schuf einst den Himmel dort,
Die Zeit die Erdenwelten hier;
Was war, was sein wird, durch die Zeit
Getrieben, mufs entfalten sich.

6. Die Zeit erschuf das Erdenrund;
Es glüht die Sonne in der Zeit;
Die Wesen all sind in der Zeit,
In ihr, was nur das Auge schaut.

7. Manas und Prâṇa sind in ihr,
In ihr befafst der Name ist[1];
Und alle Wesen freuen sich,
Wenn ihre Zeit gekommen ist.

1. Bewufstsein *(manas)*, Leben *(prâṇa)* und Sprache *(nâman)* sind in der Zeit beschlossen, kommen nur in ihr zur Entwicklung.

8. Das Tapas auch beschlossen ist,
Brahman, das Höchste, in der Zeit;
Sie ist des Weltalls Herrscherin,
War Mutter des Prajâpati[1].

1. Wörtlich: Herrscher und Vater, da *Kâla*, die Zeit, masculinum ist.

9. Durch sie erregt, hervorgebracht,
Besteht in ihr allein die Welt;
Die Zeit, Brahman geworden, trägt
In sich den Parameshṭhin (oben S. 204) selbst.

10. Die Zeit schuf der Geschöpfe Heer,
Schuf anfangs den *Prajâpati*;
Svayambhû[1] sowie *Kaçyapa*[2]
Und *Tapas*[3] wurden durch die Zeit.

1. *Svayambhû* „der durch sich selbst Seiende", später als Neutrum Beiwort des Brahman, eine Abstraktion, ähnlich der des *Parameshṭhin*, nicht sowohl an Ṛigv. 10,83,4, als vielmehr an die *svadhâ* „Selbstsetzung" Ṛigv. 10,129,2. 5 anzuschliefsen. 2. Name eines vedischen Sängers, wie auch alter Name für Schildkröte *(kacchapa)*. Vielleicht auf letzterer Bedeutung beruht (in dem Sinne wie oben S. 197) die Vorstellung des *Kaçyapa* als eines letzten

Trägers der Welt, analog dem Svayambhû und Parameshṭhin, und wie diese vielfach mit andern Principien identisch gesetzt. 3. *Tapas* als Urprincip erschien schon Ṛigv. 10,190 (oben S. 134). — Der Dichter erhebt sein Princip zum höchsten, indem er alle früher aufgestellten, für welche die genannten nur als Beispiele dienen, von ihm abhängig macht. — Ebenso im folgenden Hymnus.

Atharvaveda 19,54.

1. Die Wasser aus der Zeit wurden,
Brahman, Tapas, der Weltenraum;
Durch sie geschieht der Sonn-Aufgang,
In ihr der Sonne Untergang.

2. Durch sie fährt hin der Wind läuternd,
Durch sie streckt sich die Erde breit,
In ihr der weite Himmel ruht.

3. In ihr, was war und was sein wird,
Schuf ehedem das heilige Wort[1];
Die Hymnen aus der Zeit wurden,
Die Opfersprüche aus der Zeit.

1. *mantra*, d. h. das *brahman*, die *trayî vidyâ* als schöpferisches Princip in der Zeit.

4. In ihr Opfer man aufbrachte,
Der Götter unvergänglich Teil;
In ihr Gandharva's, Apsaras',
Die Welten selbst gegründet sind.

5. In ihr vom Himmel her auftrat
Añgiras und *Atharvan* hier;
Sie schuf die Erdenwelt, die höchste Welt auch,
Schuf reine Welten, reiner Welt Ausspannung.

6. Die Zeit gewann durch Brahman alle Welten;
So eilt die Zeit hin als der Götter höchster.

Die Hymnen an Rohita.

Taitt. Br. 2,5,2,1—8. Atharvav. 13,1—3.

Als eine andre Umformung des Prajâpati, oder wenigstens als eine Gestalt, welche wesentliche Züge von ihm entlehnt hat, ist zu betrachten Rohita, „der Rote“ oder (nach der in seinen Hymnen beliebten Etymologie) „der [am Firmament]

Emporgeführte", das heifst ursprünglich die Sonne, dann aber, mit Unterscheidung der körperlichen Erscheinung und der in ihr wirkenden Kräfte, die schöpferische Sonnenkraft, der Genius der Sonne, welcher mit der Sonne selbst bald als identisch betrachtet, bald wieder von ihr unterschieden wird (Taitt. Br. 2,5,2,7 *tasmin çiçriye aja' ekapâd* = Atharvav. 13,1,6; vgl. Atharvav. 13,1,22 *rohita* neben *rohiṇî* = *sûri*, und v. 25, wo Rohita als die strahlende Kraft erscheint, welche der Sonne wie dem Feuer gemeinsam ist). — Schon in einer wichtigen, auch in dem Rohita-Liede Atharvav. 13,2,35 reproduzierten Stelle des Ṛigv. 1,115,1 heifst es von *Sûrya*, der Sonne:

Es stieg empor der Götter glänzend Antlitz,
Das Auge Mitra's, Varuṇa's und Agni's,
Und überstrahlte Himmel, Erd' und Luftraum,
Sûrya, das Selbst *(âtman)* des, was sich regt und feststeht.

Aus Stellen wie dieser, welche die Sonne als das Selbst, die Seele der belebten und leblosen Natur feiert, mochte die Richtung erwachsen, welche den *Rohita*, die Sonne oder den Genius der Sonne, für das schöpferische Princip der Dinge erklärte und ihn demgemäfs mit den wesentlichen Zügen des Prajâpati ausstattete, sodafs es in den letzten Ausläufern dieser Entwicklung von ihm heifst, *Atharvav. 13,2,39—41:*

Rohita ward zur Zeit *(Kâla)* anfangs, Rohita zu Prajâpati,
Er ist der Opfer Uranfang, Rohita brachte uns das Licht.

Rohita ist zur Welt worden, er überstrahlt den Himmelsglanz,
Rohita ist's, der durchwandert mit seinen Strahlen Erd' und Meer.

Durchstreifend jede Weltgegend ist er des Himmels Oberherr,
Himmel, Ocean und Meere, alles, was ist, behütet er.

Hier werden auf Rohita nicht nur die Namen *Kâla* und *Prajâpati* übertragen, sondern auch die beiden Grundfunktionen des letztern, die Schöpfung und Erhaltung der Welt, und wenn es in scheinbarem Widerspruch dagegen Atharvav. 13,3,23 heifst, die Götter hätten den Rohita erzeugt, so ist

daran so wenig (mit Muir 5,396) Anstofs zu nehmen, wie an der analogen Äufserung Ṛigv. 10,90, die Götter hätten durch Opferung des Purusha die Welt, zu der sie selbst mit gehören, hervorgebracht (oben S. 154); an beiden Stellen sind die Götter nur mythologischer Zierat und nichts andres.

— Leider ist uns diese so naturwahre Lehre von *Rohita*, der Sonnenkraft als dem schöpferischen und belebenden Princip der Dinge, nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern nur in zusammengestoppelten und für fremde Zwecke dienstbar gemachten Fragmenten, nämlich in den beiden Stücken Taitt. Br. 2,5,2,1—8 und in den Atharvaliedern 13,1—3.

Das Taittirîya-brâhmaṇam 2,5,2,1—8 verwendet acht Verse des Rohitaliedes in liturgischem Sinne; der aus dem Meere aufsteigende und die Welt schaffende und erhaltende Rohita soll nach Angabe des Scholiasten der *Prajâpatirûpo 'çvaḥ* (p. 600) oder *açvarûpaḥ Prajâpatiḥ* (p. 602) sein, das heifst Prajâpati in Gestalt des aus dem Wasser, in dem es gebadet wurde, herausgeführten, beim Açvamedha zu opfernden Rosses, nachdem schon Taitt. Saṃh. 7,5,25 (sowie später Bṛih. Up. 1,1) das Opferrofs mit dem Weltall symbolisch identifiziert wurde. In dieser Auffassung des Rohita als Opferrofs, von deren Ursprünglichkeit nach dem ganzen Charakter des Textes keine Rede sein kann, haben wir einen neuen und handgreiflichen Beleg für die (oben S. 175 fg. nachgewiesene) Art, wie die Brâhmaṇa's philosophische Texte für liturgische Zwecke zurechtschneiden und entstellen. Den besten Beweis werden die Verse selbst bieten, die wir hier übersetzen:

Taittirîya-brâhmaṇam 2,5,2,1—8.

1. Empor, Kraftvoller, der du weilst in Wassern!
   Und dieses Reich betritt, das wonnevolle!
   Ja, Rohita, der diese Welt erschaffen,
   Mach' uns in unsern Reichen wohlbehalten!

2. Der Steigende *(rohita)* hat Stieg' um Stieg' erstiegen
   Wachstum durch Kinder, der Geschöpfe Heimort,
   Er, als ihr Inbegriff, fand die sechs Weiten,
   Hat, ausschauend nach Bahn, dies Reich erobert.

3. Erobert hat sich Rohita das Reich hier,
Zerstreut die Feinde, Freiheit sei von Furcht uns!
Mit mächt'gen Tönen mögt ihr, Erd' und Himmel,
Mit reichen Klängen uns dies Reich ermelken.

4. Rohita überstreicht die Welt allformig,
Wenn Anstieg ihm und Aufstieg sich vollenden;
Zum Himmel dringend mit gewalt'ger Gröfse,
Mög' er benetzen uns *das Reich* mit seinem Labtrank.

5. Die Völker, die durch deine Glut getreten
Nach deinem Kalb, der Gâyatrî, ins Dasein,
Nimm in dich auf mit ihrer ganzen Fülle,
Zärtlich, wie Sohn und Mutter, komme zu uns!

6. Und ihr, o Marut's, mächt'ge Pṛçni-Söhne,
Mit Indra's Hilfe rafft hinweg die Feinde;
Gern hört euch Rohita, ihr Himmelstürmende,
Ihr dreimal sieben Marut's, Süfstranklustige!

7. Rohita schuf den Himmel und die Erde,
In ihm der Höchste spannt des Opfers Faden,
Auf ihn stützt sich der ewige Einfüfser (die Sonne),
Er hat mit Kraft befestigt Erd' und Himmel.

8. Rohita hat befestigt Erd' und Himmel,
Er hat gestützt des Himmels Licht und Feste,
Im Mittelreich den Luftraum ausgemessen,
Des Himmels Licht fanden durch ihn die Götter.

Noch weniger als das eben mitgeteilte Brâhmaṇastück können die Rohita-Hymnen des Atharvaveda 13,1. 2. 3 darauf Anspruch machen, die ursprünglichen Texte der Rohita-Lehre zu sein. Vielmehr sind es Verwendungen gewisser auf Rohita bezüglicher Bruchstücke zu Zwecken, welche dieser Lehre ganz fremd sind. — Zunächst nun bedarf es kaum des Hinweises auf die Verschiedenheit der Versmafse, die Zusammenhanglosigkeit des Inhalts, vielleicht auch die Inkonsequenz der Anschauungen, um jedem deutlich zu machen, dafs alle drei Lieder bunt zusammengewürfelte Fragmente sind. So unzweifelhaft aber dies ist, so wenig können wir uns die Schnellfertigkeit mancher Vedaphilologen in Ausscheidung, Umstellung, Zerlegung solcher überlieferter Trümmer zu eigen

machen, wenn wir uns den Prozefs vergegenwärtigen, dessen letzte Ergebnisse sie sind. Es wurden, so dürfen wir annehmen, ursprünglich Lieder gesungen, welche den Rohita, die im rötlichen Schimmer der Sonne wie auch des Feuers sich offenbarende Kraft, zum Princip der Dinge erhoben und demgemäfs mit den Zügen des Einheitsliedes Ṛigv. 1,164, der Viçvakarmanlieder 10,81. 82 und namentlich des Prajâpati-Hymnus 10,121 ausstatteten. Die Verschiedenheit der Metra wie der Anschauungen weist darauf hin, dafs es manche dieser Lieder gegeben hat. Sie wurden gesungen und wieder gesungen, — von einer schriftlichen Aufzeichnung kann für diese Zeit keine Rede sein, — und soweit sie Anklang und Verständnis fanden, prägten sie sich dem Gedächtnisse ein. Manches ging hierbei verloren, in der Regel wohl das Unbedeutendere, mitunter vielleicht auch das Tiefste und Beste, weil man es nicht verstand. Die in Gedächtnis behaltenen Verse der verschiedenen Lieder klumpten dann nach und nach zu gröfsern Ganzen zusammen, wurden mit andern, wirklich oder nur scheinbar verwandten Reminiscenzen zu Komplexen verbunden, mit deren Zusammenstimmung man es nicht sehr genau nahm, und diese Komplexe verdanken ihre Erhaltung oft nur dem Umstande, dafs sie in den Dienst praktischer, oft ganz anderartiger Zwecke gestellt wurden, denen dann die Lieder durch ungehörige Einschiebungen und Abänderungen, so gut es gehen wollte, angepafst wurden. So verdanken wir die Erhaltung des besprochenen Fragmentes Taitt. Br. 2,5,2 seiner Verwendung beim Rofsopfer, und ganz ebenso stehen die im Atharvaveda erhaltenen Bruchstücke im Dienste der diesem Veda eigentümlichen Zwecke. — Am deutlichsten ist dies bei dem dritten Liede, Atharvav. 13,3, welches in schwungvollen, aber sehr unzusammenstimmenden Rhythmen und mit mannigfacher, teils wörtlicher, Rückbeziehung auf die philosophischen Hymnen des Ṛigveda den Rohita feiert, — nur um, wie der allen Versen angehängte Refrain sagt, diesem zornmütigen Gotte als *âgas*, als Objekt des Ärgernisses und der Rache, als ἀνάϑεμα denjenigen zu weihen, der einen Brahmanen schindet und plagt. Hier kann an der Verwendung älterer, zum Teil auch anderweit wiederkehrender Verse zu

einem ihnen ganz fremden Zwecke gar kein Zweifel sein. — Weniger deutlich ist der Zweck des zweiten Liedes, Atharvav. 13,2. Dasselbe ist seinem Hauptbestande nach ein aus vielen Bruchstücken zusammengesetzter und namentlich auch reichlich mit Ṛigvedaversen durchflochtener Hymnus an die Sonne, der seine Aufnahme unter die Rohita-Lieder wohl nur der Einschiebung einiger Rohita-Verse 13,2,25—26 und 39—41 verdankt, in denen allein von Rohita die Rede ist. — Am rätselhaftesten und interessantesten liegen die Verhältnisse bei dem ersten Liede, Atharvav. 13,1, welches aus 60 Versen besteht und sehr heterogene Bestandteile enthält. Wir fangen bei der Analysis am besten von hinten an. Hier lösen sich zunächst die beiden Gâyatrîstrophen v. 59—60 ab, welche um Beharrlichkeit im sittlichen und rituellen Wandel den Indra anflehen, zu Rohita keine nähere Beziehung haben und hier vielleicht nur gleichsam als Fuſsnote zur Erklärung des zwischen Göttern und Menschen ausgespannten Opferfadens in v. 6 dienen sollen. — Vorhergehen die Verse 56—58, ein Fluchlied in der Manier des Atharvaveda gegen den, welcher eine Kuh tritt, *pratyañ sûryaṃ mehati* (welches auch Hesiod schon verbietet, erga v. 727 μηδ' ἀντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν), Feuer und Sonne durch Zwischentreten abschneidet, ohne weitere Beziehung auf Rohita. — Das vorhergehende Stück v. 45—55 ist ein zusammenhängender, nur wenig verderbter Hymnus, in welchem der mit Sonne und Feuer identisch gesetzte Rohita als Ṛishi erscheint, der durch sein Gebet die beiden Opferfeuer, Winter und Sommer, anfacht, auf denen das Leben der Natur beruht. — Davor steht v. 36—44 ein Abschnitt, welcher, übrigens selbst ein Aggregat von Fragmenten, das Geheimnisvolle, nur dem Weisen Verständliche an dem wechselweisen Erscheinen und Verschwinden der Sonne, des Rohita, mit mehrfacher Anlehnung an Ṛigv. 1,164,17. 19. 41. 42 feiert. — Endlich bleibt übrig als Hauptbestand des Liedes der Teil v. 1—35, der zwar keine ursprüngliche Einheit bildet, aber in sekundärer Weise zu einem einheitlichen Zwecke verschmolzen ist; er bezieht sich nämlich auf einen König, welcher wiederholt (v. 1. 5. 8. 34. 35) angeredet wird, dann auch wieder selbst zu reden scheint (v. 12. 13. 14. 28.

30. 32), und welchem Rohita, der König der Welt, sein Reich verleihen, oder erhalten, oder auch wiederherstellen soll. Hierbei werden auch die acht Verse Taitt. Br. 2,5,2,1—8, denen eine solche Beziehung gänzlich fehlt, verwendet, teilweise in anderer, durch die Beziehung auf den König bedingter Form, ohne dafs sich mit Sicherheit entscheiden liefse, ob für diese ersten Verse die Beziehung auf den König vom Atharvaveda später hineingetragen worden, oder ob sie ursprünglich gewesen ist und vom Taittirîya-brâhmaṇam beseitigt wurde. — Wir übersetzen die Lieder, indem wir versuchen, die Teile und Unterteile, so gut dies möglich ist, von einander zu sondern. Die mit einem Kreuz bezeichneten Verse sind die mit dem Taitt. Br. gemeinsamen; die hervorgehobenen Stellen beziehen sich auf den König.

Atharvaveda 13,1.

A. Vers 1—35.

† 1. Empor, Kraftvoller, der du weilst in Wassern,
Und dieses Reich betritt, das wonnevolle!
Ja, Rohita, der diese Welt gemacht hat,
Soll wohlbehalten Dich dem Reich erhalten.

2. Die Kraft erschien, die in den Wassern weilte;
Steig' über Völkern auf, die dir entsprungen!
Soma enthaltend, Wasser, Kräuter, Rinder,
Vierfüfsiges und Zweifüfsiges, bring' es her uns!

† 3. Und ihr, o Marut's, mächt'ge Pṛçni-Söhne,
Zermalmt mit Indra's Hülfe unsre Feinde!
Gern hör' euch Rohita, ihr Überquellende,
Ihr dreimal sieben Marut's, Süfstranklustige!

† 4. Die Stiege auf, empor stieg Rohita,
Das Ammenkind [1], zu der Geschöpfe Heimort;
In Windeln ihn auffanden die sechs Weiten,
Er hat, nach Bahn schauend, dies Reich erobert.

1. Die Ammen sind die Stiege, Anstiege und Aufstiege; vgl. v. 9.

† 5. Für Dich hat Rohita dies Reich erobert,
Zerstreut die Feinde; Freiheit ward von Furcht Dir;
Mit mächt'gen Tönen mögen Erd' und Himmel,
Mit reichen Klängen Dir den Wunsch ermelken.

† 6. Rohita schuf den Himmel und die Erde,
In ihm der Höchste spannt des Opfers Faden,
Auf ihn stützt sich der ewige Einfüſser (die Sonne),
Er hat mit Kraft befestigt Erd' und Himmel.

† 7. Rohita hat befestigt Erd' und Himmel,
Er hat gestützt des Himmels Licht und Feste,
Das Mittelreich, den Luftraum ausgemessen,
Unsterblichkeit fanden durch ihn die Götter.

† 8. Rohita überstrich die Welt der Formen,
Wenn Anstieg sich und Aufstieg ihm vollenden;
Zum Himmel steigend mit gewalt'ger Gröſse,
So möge er Dein Reich mit Milch, mit Butter salben.

9. Auf deinen Stiegen, Anstiegen, Aufstiegen
Gehst du und füllst den Himmel und den Luftraum,
Genährt durch ihr Gebet, durch ihre Milch, sei
Ein Wächter über Volk und Reich für diesen![1]

1. Lies: *rohita, asya.*

† 10. Die Völker, die durch deine Glut getreten
Nach deinem Kalb, der Gâyatrî, ins Dasein,
Nimm in dich auf mit mildgesinntem Geiste,
Zärtlich, wie Kalb und Mutter, komme zu uns!

11. Hoch steht nun Rohita am Firmamente,
Jung und doch weise, schafft er alle Formen,
Mit scharfem Lichte glänzt herab sein Feuer,
Im dritten Himmelsraum schafft er uns Freuden.

* * *

(Die folgenden Verse scheint der König zu sprechen.)

12. Der Stier mit tausend Hörnern, Wesenkenner,
Besprengt mit Opferbutter, Soma, mannhaft,
Verlasse nicht mich! Nicht lass' ich dich, dein Schützling,
Gieb mir Gedeihen an Rindern und an Helden.

13. Rohita ist des Opfers Mund und Zeuger,
Ihm bring' ich opfernd Rede, Ohr und Herz dar,
Zu Rohita geh'n Götter, freudigen Gemütes,
Ansehen geb' er in der Ratsversammlung mir!

14. Rohita setzte Viçvakarman's Opfer ein[1],
Daher mich diese Kräfte überkamen; —
So weit die Welt ist, deine Nabe[2] möcht' ich rühmen!

1. Das Selbst-Opfer des *Viçvakarman*, als welches Ṛigv. 10,81. 82 die Weltschöpfung erschien. 2. Die Weltnabe, auf deren Rad nach Ṛigv. 1,164,13. 10,82,6 alle Wesen stehen.

* * *

15. Dich hat bestiegen Bṛihatî und Pañkti,
Und Kakubh voller Glanz, o Wesenkenner!
Dich, mit der Ushṇihâ und heil'gem Laut, der Vashaṭ-Ruf,
Dich hat bestiegen Rohita mit seinem Samen[1].

1. Wie oben v. 10 die *Gâyatrî* das Erstgeborne des Rohita war (vgl. S. 227, v. 5), so werden hier die Metra *Bṛihatî, Pañkti, Kakubh, Ushṇihâ,* der heilige Laut *Om* und der Opferruf *Vashaṭ* sein Same genannt, mit dem er den *Jâtavedas*, d. h. wohl das (Opfer-)Feuer besteigt. Dürfte man ändern (oder *Jâtavedas* auf den Königsthron beziehen), so könnte es eine Anrede an den Thron des Königs sein, den nach Ait. Br. 8,6 bei der Königsweihe die Götter mit den Metren besteigen, indem der König zum Throne spricht: *Agnish ṭvâ Gâyatryâ sayuk chandasâ ârohatu, Savitâ Ushṇihâ, Somo Anushṭubhâ, Bṛihaspatir Bṛihatyâ, Mitrâ-Varuṇau Pañktyâ, Indras Trishṭubhâ, Viçve devâ Jagatyâ. Tân aham anu râjyâya, sâmrâjyâya, bhaujyâya, svârâjyâya, vairâjyâya, pârameshṭhyâya, râjyâya, mâhârâjyâya, âdhipatyâya, svâvaçyâya atishṭhâya ârohâmi.* Vgl. Ait. Br. 8,12, wonach der Thron des Indra aus Metren besteht.

* * *

16. Er hüllt sich in den Schofs der Erde,
In Himmel sich und Luftraum sich,
Und er durchdringt die Himmelswelten
Nach jenseits vom Lichtrosse aus[1].

1. Ein isoliertes Fragment eines Rohita-Liedes.

* * *

Vers 17—20. Anrede des Priesters an den König: *Vâcaspati*, der Genius des Lebens, soll alle segnen, besonders aber soll das Oberhaupt (*parameshṭhin*, hier der König) von Agni, Rohita und dem Priester mit Kraft und Glanz umkleidet werden. (Die Verwendung dieser Verse beim *godânam* ist wohl erst ganz sekundär.)

17. O Lebensherr! gelind sei uns die Erde,
Gelind die Heimstätte, das Lager lieblich,
Das Leben auch weil' hier in unsrer Freundschaft, —
Und Dich, o Oberhaupt, soll Agni
Mit Lebenskraft und Lebensglanz umgeben!

18. O Lebensherr! unsre fünf Jahreszeiten,
Die Viçvakarman schuf, uns zu umblühen,
Das Leben auch weil' hier in unsrer Freundschaft, —
Und Dich, o Oberhaupt, soll Rohita
Mit Lebenskraft und Lebensglanz umgeben.

19. O Lebensherr! Frohsinn und Geist verleih' uns,
Im Kuhstall Rinder, in den Schöfsen Kinder,
Das Leben auch weil' hier in unsrer Freundschaft, —
Und Dich, o Oberhaupt, will selbst ich hier
Mit Lebenskraft und Lebensglanz umgeben.

20. Um Dich sei Savitar, der Gott, und Agni,
Auf Dir Mitra mit Glanz und Varuṇa,
Alle Unholde niedertretend, nahe,
Du hast dies Reich Dir wonnevoll bereitet.

* * *

Vers 21—27 folgt ein Fragment, welches keine erkennbare Beziehung zur Königsweihe zeigt, und in dem neben *Rohita* als folgsame Gattin *Rohiṇî* oder *Sûri*, d. h. wohl der farbenschillernde *(pṛishatî)* Sonnenkörper, tritt. *Rohita* ist der zeugungskräftige Stier, *Rohiṇî* die milchreiche, willig gewährende Kuh der Götter. — Voran steht, gleichsam als Thema, der stark veränderte Vers Ṛigv. 8,7,28.

21. Wenn dich im Wagen, Rohita!
Als Vorspannrofs die Bunte fährt,
Wandelst du schön, strömst Wasser aus.

22. Dem Rohita zeigt Rohiṇî sich folgsam,
Die Sonnin, kraftvoll, grofs und schön von Farbe,
Mit ihr lafst uns in allen Kämpfen siegen,
Mit ihr bewältigen alle Feindesheere.

23. Dem Rohita dient Rohiṇî zum Wohnsitz,
Dort ist sein Pfad, wo sie, die Bunte, wandelt,
Sie ziehn Gandharva's, Kaçyapa's nach oben,
Und sie behüten Weise unablässig.

24. Der Sonne gelbe, strahlenreiche Rosse
Ziehn ihren leichten Wagen stets, unsterblich,
Und Rohita, von Opferbutter glänzend,
Steigt auf zum Himmel, steigt empor zur Bunten.

25. Rohita ist der Stier mit scharfen Hörnern,
Die um das Feuer, um die Sonne strahlen,
Von ihm, der Erd' und Himmel festgestützt hält,
Von ihm her schaffen Schöpfungen die Götter.

26. Rohita stieg zum Himmel auf
Dort aus dem grofsen Ocean,
Alle Aufstiege Rohita erklomm.

27. Der Milch- und Butterreichen brüll' entgegen,
Sie ist der Götter Milchkuh, unversagend;
Nun trinkt den Soma Indra, Friede walte,
Agni lobsinge, Du treib' weg die Feinde! —

* * *

Vers 28—32. Diese Verwünschungen der Nebenbuhler können wechselweise dem Könige (v. 28. 30. 32) und einem einfallenden Chore (v. 29. 31) zugeteilt werden.

28. Nun ist entzündet, flammt empor
Agni, mit Butter reich besprengt;
Bewältigend, allbewältigend
Treff' meine Nebenbuhler er!

29. Er treffe sie, versenge den,
Der noch als Feind uns widersteht!
Mit Agni, dem fleischfressenden,
Sengen die Nebenbuhler wir.

30. Schlag' nieder, schlag' zu Boden sie,
Indra, mit deinem Blitz im Arm,
Durch Agni's Kraft gebunden sind
Jetzt meine Nebenbuhler mir.

31. Wirf, Agni, seine Nebenbuhler uns zu Füfsen,
Stürz' um, Bṛihaspati, den stolzen Blutsverwandten,
Hinab lafst fahren sie, Indra und Agni,
Mitra und Varuṇa! ohnmächtig sei ihr Zürnen.

32. Gott Sûrya, der du steigst empor,
Schlag' meine Nebenbuhler ab,
Mit einem Steinwurf stürze sie
Hinab in tiefste Finsternis! —

* * *

Vers 33—35 scheint das Königslied mit einem Schlufssegen zu Ende zu gehen.

33. Als Kalb der Virâj [1] und als Stier der Lieder
Bestieg mit lichtem Rücken er den Luftraum;
Lobsingt dem Kalb das Lob mit Butterspende,
Brahman (Gebet) ist es, durch Brahman macht es wachsen!

1. *Rohita* ist das Kalb der *Virâj* (Urmaterie) in dem Sinne, den wir oben S. 153 besprachen. (Eine andre Auffassung wäre, dafs *Rohita*, wie sogleich durch das Gebet, so hier durch das Metrum *Virâj* genährt würde.)

34. Zum Himmel steige und zur Erde steige,
Zum Reiche steige und zum Reichtum steige,
Steig' zu Nachkommen, zur Unsterblichkeit auf,
Mit Rohita mög'st Du Dein Selbst verschmelzen [1]!

1. Der Angeredete mufs der König sein, so schlecht die erste Vershälfte auf ihn pafst. Vielleicht hiefs es ursprünglich, in einem Gebete an Rohita: *rohita naḥ tanvam saṃspṛiçasva*, „o Rohita, mit uns dein Selbst verschmelze!"

35. Die Götter, reichserhaltende, die um die Sonne kreisen,
Mit diesen im Vereine möge Dir
Wohlwollend Rohita das Reich gewähren! —

B. Vers 36—44.

Das Sonnengeheimnis; in Fragmenten.

36. Dich führen Opfer, durch Gebet geläutert,
Empor, als Rosse wandernd ihre Wege;
Über das Meer hin überstrahlst du seine Flut.

37. Auf Rohita beruhen Erd' und Himmel,
Auf ihm, der Güter, Rinder schafft und Beute;
Du, des Nachkommen tausend sind und sieben[1],
So weit die Welt ist, deine Nabe möcht' ich rühmen[2]!

1. Vielleicht die tausend Fixsterne und die sieben Planeten. 2. Vgl. v. 14.

38. Herrlich durchläufst du Pole, Zwischenpole,
Herrlich der Tiere Welt und regen Menschen;
Herrlich im Schofs der Aditi, der Erde,
O, möchte schön wie Savitar ich werden.

* * *

39. Wenn drüben du, weifst du was hier,
Wenn hier, schaust du was drüben ist;
Weit schaut von hier den Himmel man,
An ihm den weisen Sonnengott.

40. Als Gott sengst du die Götter selbst,
Und dennoch wandelst du im Meer;
Ja, alle zünden Agni an,
Doch nur sehr Weise kennen ihn.

41. Abwärts vom Jenseits, aufwärts doch vom Diesseits
Die Kuh emporklimmt mit dem Kalbe schwanger. —
Wohin gewandt, nach welcher Gegend zog sie?
Wo nur gebiert sie? doch nicht in der Herde![1]

1. = Ṛigv. 1,164,17. Die Erklärung oben S. 112.

42. Einfüfsig und zweifüfsig und vierfüfsig,
Achtfüfsig dann geworden und neunfüfsig
Und tausendsilbig als des Weltalls Metrum,
Von dem herab die Meere sich ergiefsen[1].

1. Vgl. Ṛigv. 1,164,41—42, oben S. 117.

43. Zum Himmel steigend fördre, Gott, die Rede mir!
Dich führen Opfer, durch Gebet geläutert,
Empor als Rosse, wandernd ihre Wege.

44. Ich weifs es, o Unsterblicher,
Was dein Aufstieg am Himmel ist,
Und was dein Wohnsitz ist im höchsten Raume!

C. Vers 45—55.

Rohita schafft die Welt durch Opferung; ein zusammenhängendes Lied, nachgebildet dem Purusha-Liede Ṛigv. 10,90, doch mit bedeutsamer Hervorhebung des Brahmanbegriffes.

45. Die Sonne überschaut Erde und Himmel und die Wasserflut,
Die Sonne als der Welt Auge empor zum hohen Himmel stieg.

46. Die Pole waren Grenzhölzer, die Erde ward zum Opferbett,
Wo als zwei Feuer anfachte Kälte und Hitze Rohita.

47. Als Kält' und Hitz' er anfachte, zu Opferpfosten Berge schuf,
Als Schmalz Regen goſs lichtkundig in beide Feuer Rohita.

48. Durch Rohita's, des lichtkund'gen, Gebet flammt da das Feuer auf,
Durch ihn Hitze, durch ihn Kälte, durch ihn dies Opfer ward vollbracht.

49. Durch sein Gebet die zwei Feuer wuchsen, beopfert durch Gebet;
Durch Rohita's Gebet flammten, des lichtkund'gen, der Feuer zwei.

50. Im Satyam[1] angelegt eines, in Wassern bricht das andre auf,
Durch Rohita's Gebet flammten, des lichtkund'gen, der Feuer zwei.

1. Ob *Satyam* und Wasser sich hier verhalten wie das Höchste (vgl. das spätere *satyaloka*) und Tiefste, oder etwa wie *causa efficiens* und *materialis*, lassen wir dahingestellt.

51. Er, den der Windgott umschönert, Indra und Brahmaṇaspati,
Durch Rohita's Gebet flammten, des lichtkund'gen, der Feuer zwei.

52. Er, der als Opferbett Erde, als Opfergabe Himmel schuf,
Als Opferfeuer schuf Hitze, Rohita, Regen-Schmalz schaffend, hat alles *âtman*-haft gemacht.

53. Regen ward Schmalz, Hitze Feuer, die Erde ward zum Opferbett,
Dann hob die Berge hier Agni durch Lobgesänge hoch empor.

54. Durch Loblieder sie hochhebend, sprach dann zur Erde Rohita:
„Auf dir soll alles dies werden, was ward, und was in Zukunft ist."

55. Und so geschah dies Erst-Opfer, es war und wird fortwährend sein,
Durch ihn erzeugt ist dies Weltall, und alles was hienieden glänzt, durch den allweisen Rohita.

D. Vers 56—58.

Angehängte Verfluchungsformeln.

56. Wer eine Kuh tritt mit Füfsen, Wasser abschlägt zur Sonne hin,
Dir hau' ich deine Wurzel ab, wirf künftig keinen Schatten mehr.

57. Der du, beschattend mich, vortrittst zwischen das Feuer ein und mich,
Dir hau' ich deine Wurzel ab, wirf künftig keinen Schatten mehr.

58. Wenn einer heut', o Gott Sûrya, sich eindrängt zwischen dich und mich,
An dem wischen wir Angstträume und Unrat ab und Ungemach.

E. Vers 59—60.

Schlufsgebet, an Indra.

59. Nicht lafs vom Weg uns weichen ab, vom Somaopfer, Indra, nicht, lafs nicht Unholde trennen uns!

60. Der Faden, der als Opfer geht bis zu den Göttern ausgespannt, den lafs uns opfernd fassen an!

Atharvaveda 13,2.

Dieses an die Sonne gerichtete Lied (vgl. oben S. 217) enthält nur zwei auf Rohita bezügliche Stellen, von denen die eine schon oben S. 213 mitgeteilt wurde, die andre, v. 25—26, welche einen Viçvakarman-Vers (Ṛigv. 10,81,3) frei benutzt, hier noch folgen mag.

25. Rohita ist, an Tapas reich, zum Himmel aufgestiegen,
Und er, im Mutterschofs geboren abermals,
Ist zu der Götter Oberherrn geworden.

26. Der allerregend, von allen Seiten Antlitz ist,
Von allen Seiten Hand, Handfläche allseits,
Er trägt auf seinen Armen, trägt auf Flügeln,
Der eine Gott, schaffend, Himmel und Erde.

Atharvaveda 13,3.

Obgleich dies Lied eine Anzahl von Rohita-Versen nur benutzt, um daraus eine Verfluchungsformel zu schmieden

gegen den, welcher einen Brahmanen bedrängt, so sind doch jene Verse, die unzweifelhaft älteren Liedern entnommen sind, zu reich an poetischer Schönheit und philosophischer Bedeutung, als dafs wir sie hier entbehren möchten.

1. Der Himmel hier und Erde hat erschaffen,
Der in die Dinge sich wie in ein Kleid hüllt,
In dem die Pole, die sechs Weiten ruhen,
Durch die er wie ein Vogel hoch hindurchblickt, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, sei der ein Greuel,
wer den dies wissenden Brahmanen schindet;
erschüttre ihn, o Rohita, zermalm' ihn,
leg' ihn in Fesseln, den Brahmanenschinder!

2. Durch den zu ihrer Zeit die Winde brausen,
Von dem herab die Meere sich ergiefsen, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

3. Der sterben läfst und leben läfst, von dem
Ihr Leben die Geschöpfe alle haben, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

4. Der, wenn er einhaucht, Erd' und Himmel sättigt,
Durch seinen Aushauch füllt den Bauch des Meeres, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

5. In dem Virâj, Parameshṭhin, Prajâpati,
Agni Vaiçvânara und die Pañkti ruhen,
Der des Höchsten Odem, des Allhöchsten Kraft besitzt, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

6. In dem beruh'n sechs Weltweiten, fünf Pole,
Vier Meere und des Opfers heil'ger Dreilaut *(om)*,
Des Auge Zorn blickt zwischen Erd' und Himmel, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

7. Der Nahrung nimmt und Herr ist aller Nahrung,
Der Brahmaṇaspati selbst ist, . . .
Der war, was erst noch werden wird, der Herr der Welt, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

8. Der mifst durch Tag und Nacht den dreifsigteiligen (Monat),
Der auch den dreizehnten Schaltmonat ausmifst, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

9.[1] Beschwingte Rosse ziehn auf dunklem Wege
Im Wasserkleide neu empor zum Himmel,
Sie kehren wieder her vom Thron der Ordnung, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

1. = Ṛigv. 1,164,47 (oben S. 118).

10. O Kaçyapa! Das Schimmernde, Glanzvolle
Prunkhafte, reich an Licht, das du gezimmert,
Und an es setztest alle sieben Sonnen, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

11. Das Bṛihat-Sâman kleidet ihn von Osten,
Es hegt ihn das Rathantaram von Westen,
In Licht ihn kleidend ewig, unablässig, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

12. Sein einer Flügel Bṛihat war, sein andrer
Rathantaram, kraftvoll zusammenschiefsend,
Als Götter einst den Rohita erzeugten, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

13. Er ist allnächtlich Varuṇa, ist Agni,
Und er ist Mitra, wenn er morgens aufgeht,
Als Savitar durchwandelt er den Luftraum,
Als Indra glüht er mitten durch den Himmel, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

14. Er spannt die Flügel tausend Tagesweiten,
Wenn er als goldner Vogel fliegt am Himmel,
An seinem Busen hält er alle Götter,
So wandelt er, die Wesen überschauend, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

15. Ja, dieser Gott, wenn er im Wasser weilt, ist
Atri,[1] mit tausend Wurzeln, vielen Kräften[2],
Er, welcher diese ganze Welt geschaffen, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

1. Schon hier also Deutung des *Atri*-Mythus auf die Sonne. 2. Henry (les hymnes Rohitas p. 48) will *puruçâkho* lesen; aber solange die Sonne im Wasser weilt, kann wohl von ihren Wurzeln und Kräften, nicht aber von ihren Zweigen die Rede sein.

16. Den lichten Gott hinführen rasche Rosse,
Wenn er mit Herrlichkeit am Himmel strahlet;
Sein Leib glüht hoch am Himmel, und derselbe
Scheint bis hierher mit goldnen Strahlenstreifen, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

17. Auf des Geheifs die Falben die Âditya's fahren,
Durch dessen Opf'rung viele mit Bewufstsein wandeln,
Das eine Licht nach vielen Seiten glänzend, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

18.[1] Einrädrig ist der Wagen, den die sieben
Anschirr'n, ihn zieht *ein* Rofs mit sieben Namen;
Dreinabig ist es, ewig, unaufhaltsam,
Das Rad, auf welchem alle Wesen fufsen, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

1. = Ṛigv. 1,164,2. Die Erklärung oben S. 108.

19. Achtfach geschirrt zieht ein gewalt'ger Renner,
Der Götter Vater, der Gebete Zeuger,
Des Opfers Faden ausmessend im Geiste,
Durchläutert er die Welt als Mâtariçvan, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

20. Derselbe Faden läuft durch alle Weiten
In die Gâyatrî, die des Ew'gen Schofs ist, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

21. Drei Sonnenuntergänge, drei Aufgänge,
Drei Luftreiche und auch drei Himmel giebt es,
Wir kennen, Agni, deine drei Geburten,
Wir kennen die drei Ursprünge der Götter, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

22. Der, als geboren er, die Erde aufschlofs,
Ein Wellenmeer [von Licht] im Luftraum setzte, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

23. Du, Agni, angelegt durch Kraft, durch Lichtglanz,
Entflammt als Sonne, glänzest hoch am Himmel;
Wie jauchzten da die Marut's, Pṛiçni-Söhne,
Als Götter einst den Rohita erzeugten, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

24.[1] Der Odem giebt und Kraft giebt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, selbst die Götter,
Der hier beherrscht Zweifüfsler und Vierfüfsler,
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

1. Aus Ṛigv. 10,121, v. 2 und 3 (oben S. 132).

25.[1] Der Einfufs schreitet schneller als der Zweifufs wohl,
Der Zweifufs holt den Dreifufs ein von hinten,
Der Vierfufs kommt auf der Zweifüfs'gen Ruf herbei,
Schaut auf zu ihnen, ihre Schar umwedelnd, —
ihm, dem zornmüt'gen Gott, u. s. w.

1. = Ṛigv. 10,117,8 (oben S. 94). Der Einfufs, welcher schneller ist als der Mann, der Greis am Stabe und der Hund, ist (wie Atharvav. 13,1,6, oben S. 219) die Sonne.

26. Aus schwarzer Nacht ward hellglänzend ein junges Kalb geboren uns,
Und hoch am Himmel aufsteigend erstieg die Stiege Rohita.

Die Hymnen an anaḍvân und vaçâ.

Atharvaveda 4,11. 10,10.

Das philosophische Denken bewegt sich in Abstraktionen, und um so mehr, je allgemeinere Verhältnisse es umspannt. Das Volk hingegen hat nur für das Konkrete Verständnis; ihm müssen daher jene abstrakten Vorstellungen in Symbole umgesetzt werden. Prajâpati ist, rein abstrakt gefafst, die zeugende und gebärende Kraft der Natur. Ein naheliegendes Symbol für dieselbe ist der zeugende Stier, die gebärende Kuh. Wir werden daher die beiden Hymnen Atharvav. 4,11, welcher *anaḍvân*, den Ochsen, und Atharvav. 10,10, welcher *vaçâ*, die Kuh, als Princip der Welt feiert, am passendsten der Prajâpati-Lehre anschliefsen, um so mehr, als beide in den Hymnen ausdrücklich mit Prajâpati identifiziert werden (Atharvav. 4,11,7. 11. 10,10,30). Einen Vorgang hat diese Symbolik in dem Hymnus Ṛigv. 10,31, den wir oben S. 139—141 mitteilten, und in welchem die zeugende und gebärende Kraft der Natur als Stier und Kuh auseinandertraten. Dort hiefs es,

Ṛigv. 10,31,8: *ukshâ sa dyâvâpṛithivî bibharti*, während der sogleich mitzuteilende Hymnus Atharvav. 4,11,1 mit den Worten beginnt: *anaḍvân dâdhâra pṛithivîm uta dyâm.* Hiernach ist eine bewufste Bezugnahme des jüngern Dichters auf den ältern wohl möglich.

Prajâpati = anaḍvân.

Atharvaveda 4,11.

Von einem Stieropfer (wie wohl behauptet worden) ist in diesem Hymnus keine Rede; vielmehr heifst es ausdrücklich v. 3, dafs der von keinem Ochsen essen wird, welcher weifs, was dieser Hymnus lehrt, dafs Prajâpati als Ochse Erde, Himmel und Luftraum trägt (v. 1), dafs die sieben Jahreszeiten seine Melkungen sind (v. 9), und dafs das *vratam* (die Observanz) des Prajâpati, vermöge dessen ihm zwölf Nächte des Jahres heilig sind, ein *anaduho vratam*, ein diesem Weltochsen geltendes Gelübde, ist. Durch diesen welttragenden und welterhaltenden Ochsen sind denn auch (wie vormals durch Prajâpati, oben S. 192. 194) die Götter zur Unsterblichkeit gelangt (v. 6); unter ihnen ist Indra seine besondere Erscheinungsform (v. 7 *Indro rûpeṇa*), „als Indra aber ist er unter den Menschen gegenwärtig als der heifse Kessel *Gharma*“ (vielleicht der beim Pravargya gebrauchte), „welcher glüht“, d. h. dessen Glühen mit dem Hervorleuchten der Blitze Indra's aus den Wolken verglichen wurde, v. 3. Weiter erinnert dieser *Gharma* durch seine vier Füfse (die er gehabt haben mufs, v. 5) an die vier Füfse des Weltochsen, den er vorstellt. Anderseits entspricht wiederum Agni, das Opferfeuer, dieser Mittelpunkt der Welt, dem *vaha* des Ochsen, welcher von vorn und hinten gleich weit entfernt ist (v. 8), somit hier nicht das Schulterblatt, sondern etwa das Rückenkreuz oder den auf ihm, wie Agni auf der Erde, ruhenden Teil des Geschirrs bedeuten mag. Was endlich v. 10 betrifft, so mufs (falls er nicht aus einem Ackerliede zufällig hierher gelangt ist) seine Bedeutung sein, dafs der Weltochse mit sich zugleich den Pflüger, d. h. den Verehrer, zur höchsten Seligkeit emporführt.

Atharvaveda 4,11.

1. Der Ochse trägt die Erde und den Himmel,
Der Ochse trägt dazu den weiten Luftraum.
Der Ochse trägt die Pole, die sechs Weiten,
Er in die ganze Welt ist eingegangen.

2. Der Ochs ist Indra, ist des Vieh's Behüter[1],
Durchmifst als mächt'ger Gott[2] dreifache Wege,
Was war, was sein wird und was ist[3], ermelkt er,
Die Satzungen vollbringend aller Götter.

1. Wohl *Pûshan*. 2. Vielleicht *Vishṇu*. 3. *Prajâpati* als *Kâla* (Zeit).

3. Als Indra weilt er in der Menschen Mitte,
Erhitzt als Kessel und [wie Indra] glühend; —
Der wird nachkommenreich, geht nicht im Nebel,
Wer, weil er solches weifs, nicht ifst vom Ochsen!

4. Der Ochse melkt im Jenseits die Vergeltung;
Der Wind, von Osten brausend, macht ihn schwellen,
Der Regen ist sein Milchstrom, Sturm sein Euter,
Opfer die Milch, die Melkung Opfergabe.

5. Er, welchen Opfrer nicht, noch Opfer meistert[1],
Nicht wer die Gabe giebt, noch wer sie annimmt,
Allsieger er, Allträger und Allschöpfer *(Viçvakarman)*, —
Sagt, kennt ihr des vierfüfs'gen Kessels Wesen?

1. Die Bedeutung des Kessels wird damit, dafs er beim Opfer dient, nicht erschöpft, da er Vertreter des Indra und, durch diesen, des Weltochsen *(Prajâpati, Viçvakarman)* ist.

6. Durch den die Götter auf zum Himmel stiegen,
Des Leibes ledig, zu des Ew'gen Nabe (S. 220),
Der führe uns zu der Vergeltung Welt auf,
Ruhmreich durch Tapas, treu des Kessels Satzung[1].

1. *gharmasya vratam = anaduho vratam = Prajâpater vratam.*

7. Indra an Form, an Kreuz des Rückens Agni,
Prajâpati, Parameshṭhin und Virâj, —
Viçvânara (Indra) habt erstiegen ihr,
Vaiçvânara (Agni) habt erstiegen ihr,
Den Ochsen habt erstiegen ihr,
Er ward [der Welt] Befestiger, er der Träger.

8. Das ist des Ochsen Mittelpunkt, wo hier ihm liegt des Rückens Kreuz,
Von hier liegt ihm so viel rückwärts, wie von ihm vorwärts liegt von hier.

9. Wer kennt des Ochsen Melkungen, die sieben unversieglichen,
Erlangt Kinder, erlangt Himmel; die sieben Ṛishi's kannten sie.

10. Was er zertritt, ist Entkräftung, Erquickung was sein Bein wirft auf,
Zum Himmelstranke durch Mühe geh'n beide, Ochs und Pflüger, ein.

11. Man sagt ja, diese zwölf Nächte sei'n heilig dem Prajâpati,
Doch wer den Spruch auf sie kennt, weifs, dafs sie dem Ochsen heilig sind.

12. Er melkt abends, er melkt morgens, er melkt auch um die Mittagszeit,
Und seine Melkungen alle kennen als unversieglich wir.

Prajâpati = vaçâ.

Atharvaveda 10,10.

Dafs unter der Kuh *(vaçâ)* dieses Hymnus, nicht in den Anfangsversen, wohl aber von v. 4 an, das schaffende und tragende Princip aller Dinge zu verstehen ist, ergiebt sich im allgemeinen aus den ihr beigelegten Prädikaten. Anderseits aber sind die Aussagen unseres Dichters über die *Vaçâ*, über ihr Verhältnis zu dem Opfer, zu den Göttern, zu den Dingen so wenig zusammenstimmend, und die über dieselben vorgebrachten Mythen tragen so sehr das Gepräge des Geheimnisvollen, ohne doch eigentlich tiefsinnig zu sein, dafs wir nicht an den philosophischen Ernst des Verfassers glauben können, vielmehr in seinem Gedichte ein Stück Philosophie und Geheimnisthuerei im Dienste äufserer, materieller Zwecke zu erkennen meinen. Welches diese Zwecke sind, darüber giebt Anfang und Schlufs des Ganzen Aufschlufs. — Die Kuh ist die gewöhnliche Opfergabe *(dakshiṇâ)*, und sie als solche anzunehmen, war ein Privilegium der Brahmanen, welches diese auf alle Weise zu schützen suchten. Diesem Zwecke

dient auch unser Hymnus, denn sein Grundgedanke ist, daſs nicht jeder würdig ist, die Kuh als Opfergabe entgegenzunehmen, sondern nur derjenige, welcher die schon im Ṛigveda (z. B. 1,164. 10,31) angedeuteten geheimnisvollen Beziehungen der Kuh zum Universum versteht. Und nun ergeht sich der Verfasser in philosophischen Betrachtungen, die zwar dem Uneingeweihten sehr tief erscheinen mögen, in Wahrheit aber keinen innern Zusammenhang besitzen und nur darauf berechnet sind, zu imponieren. — Wenn es der allgemeine Charakter der Sophistik ist, die Philosophie oder was ihr ähnlich sieht, im Dienste nicht der Erkenntnis sondern äuſserer Zwecke zu betreiben, so können wir vielleicht unsern Hymnus als ein Stück indischer Sophistik betrachten. Wir übersetzen ihn hier, indem wir versuchen, die Teile zu sondern und ihren Grundgedanken zu bestimmen.

Vers 1—3. Nur der darf eine Kuh als Opfergabe annehmen, welcher in ihre Geheimnisse eingeweiht ist.

1. Ehre sei dir, wenn du entstehst, Ehre, wenn du entstanden bist,
   Den Hufen und den Schweifhaaren sei Ehre, Kuh, und der Gestalt!

2. Nur wer die sieben Höhen kennt und auch die sieben Fernen weiſs,
   Und wer des Opfers Haupt wohl weiſs, soll nehmen zum Geschenk die Kuh.

3. Die sieben Höhen kenne ich, die sieben Fernen weiſs ich auch,
   Auch weiſs des Opfers Haupt wohl ich, und Soma, sichtbar in der Kuh.

Vers 4—8. Metaphysik der Vaçâ, ohne innere Zusammenstimmung; v. 6 ist sie die Gattin des Parjanya, v. 7 ist derselbe ihr Euter; v. 5 atmen die Götter in der Kuh, v. 6 geht sie erst durch die Macht des Gebetes zu den Göttern ein.

4. Durch sie sind Himmel und Erde behütet und die Wasser hier,
   Die Kuh mit tausend Milchströmen begrüſsen wir durch unsern Spruch.

5. Hundert Eimer, hundert sind Melker,
   Hundert Behüter sind in ihrem Rücken,
   Die Götter, die in ihr atmen, die kennen allzumal die Kuh.

6. Opfer als Fuſs, als Milch Labung, Freiheit als Odem hat die Kuh,
Sie geht als Gattin Parjanya's ein zu den Göttern durch Gebet.

7. In dich ging ein der Gott Agni, in dich Soma, o Büffelin,
Euter an dir ist Parjanya, Zitzen, o Hehre, Blitze sind.

8. Wasser war deine Erstmelkung, o Kuh, die zweite Ackerland,
Als dritte hast du Reich, Nahrung und Milch, o Kuh gemolken uns.

Vers 9—12. Mythologie der Kuh: Indra tränkt sie mit Soma, sie aber wendet sich dem Stier (etwa dem Vṛitra) zu, worauf Indra erzürnt ihr die Milch raubt und sie in drei Schalen an den Himmel versetzt; hingegen raubt die Kuh wiederum vom himmlischen Opfersitze des Atharvan in drei Schalen den Soma. — Eine zu Grunde liegende Naturanschauung, und damit eine Existenzberechtigung des Mythus, ist nicht erkennbar.

9. Als du, von Aditi's Kindern gerufen, nahtest, Heilige,
Da reichte dir als Trank Indra in tausend Schalen Soma dar.

10. Als Indra du genaht willig, da rief, o Kuh, der Stier dich an;
Darum hat dir der Feind Vṛitra's zürnend den Trank, die Milch, geraubt.

11. Die Milch, die zürnend dir damals der Schätzeherr, o Kuh, geraubt,
Die hält noch heut' in drei Schalen das Firmament in seiner Hut.

12. Dafür hast du in drei Schalen den Soma, Göttin Kuh, geraubt,
Dort oben wo Atharvan saſs, geweiht auf goldner Opferstreu.

Vers 13—17. Alle Götter der drei Weltgebiete, von Soma, Vâta und Sûrya geführt und von den entsprechenden Geschöpfen begleitet, sollen Zeugen der Vermählung der Kuh mit dem Ocean, d. h. wohl des Eingieſsens der Milch *(vaçâ)* in die Soma-Kufe *(samudra)* sein, woraus unser Dichter ein groſses Mysterium macht.

13. Nun kommt herbei mit Gott Soma und allem, was da Füſse hat;
Die Kuh dem Ocean nahte, geführt von Hochzeitsgenien.

14. Nun kommt herbei mit Gott Vâta und allem, was da Flügel hat;
Die Kuh dem Ocean zutanzt, indem sie Vers' und Lieder trägt.

15. Nun kommt herbei mit Gott Sûrya und allem, was da Augen hat:
Die Kuh den Ocean anschaut, indem die Holde Sterne trägt.

16. Als so umstrahlt von Goldglanze du standest da, o Heilige,
Zum Hengst der Ocean da ward, der dich, o holde Kuh, besprang.

17. Da scharten sich zur Kuh selig die Freiheit und die Lehrerin,
Dort oben, wo Atharvan safs, geweiht auf goldner Opferstreu.

Vers 18—26. Die Kuh, die selbst aus einem dem Gebet entsteigenden Tropfen entstanden ist, wird hier als die Mutter aller möglichen Dinge und Verhältnisse gefeiert, wobei der Dichter seinen andächtigen Zuhörern wieder einigen mystischen und mythologischen Sand in die Augen streut. Hingegen nimmt er es mit der Konsequenz der Anschauungen nicht sehr genau; so war v. 6 das Opfer der Fufs der Kuh; hier ist dasselbe zur Abwechslung v. 18 ihre Waffe; hingegen ist v. 24 die Kuh des Opfers Auge; v. 20 wiederum entsteht das Opfer aus den Weichen der Kuh, während v. 25 die Kuh selbst das Opfer empfängt.

18. Die Kuh ist Mutter des Kriegers, ist, Freiheit, deine Mutter auch,
Das Opfer ist der Kuh Waffe; aus ihr entstand das Geistige.

19. Empor aus des Gebets Gipfel ein kleiner Tropfe stieg hinauf,
Daraus bist du, o Kuh, worden, daraus der Opferpriester auch.

20. Aus deinem Mund quollen Lieder, aus deinem Nacken, Kuh, die Kraft,
Das Opfer aus der Bauchgegend, aus deinen Zitzen Strahlen aus.

21. Aus deinen Schultern und Schenkeln, o Kuh, entstand der Sonnengang;
Aus deinen Darmen Frefsgeister, aus deinem Bauch die Pflanzenwelt.

22. Als in Varuṇa's Bauchhöhle, o Kuh, du eingegangen warst,
Heraus der Beter dich führte, denn dein Leitseil entdeckte er.

23. Und alle vor dem Kind bebten, das der Nichtzeuger zeugte da, —
Er zeugte sie, da nannte Kuh auch ihn man [1],
Durch die Gebete ward er ihr Verwandter.

1. Bizarre Verschleierung des häufigen Gedankens, dafs der Weise (der Beter) durch Erkenntnis des Princips der Dinge zu diesem selbst wird.

24. Der wird allein im Kampf siegen, der ihrer sich bemächtigt hat;
Die Opfer sind die Obsieger, Obsieger-Auge ist die Kuh.

25. Sie nimmt die Opfer entgegen, sie hält im Lauf die Sonne hoch,
Ja, in die Kuh geht ein selber der Beter mit dem Opferbrei.

26. Die Kuh ehrt als die Gottwelt man, sie als die Welt der Sterblichen,
Die Kuh allein ward dies Weltall, —
Ward Götter, Menschen, Geister, Manen und Ṛishi's.

Vers 27—34. Schlufsbetrachtung. Nur der Wissende darf eine Kuh als Opfergabe annehmen; den übrigen kann dies sehr gefährlich werden (v. 27—28). Wer aber den Brahmanen eine Kuh schenkt, dem werden als Lohn dafür kurẓer Hand alle Welten versprochen (v. 32—33). Untermischt sind diese Ermahnungen mit fortgesetzten Lobpreisungen der Kuh und ihrer metaphysischen Herrlichkeit.

27. Wer solches weifs, der darf die Kuh annehmen,
So wird das Opfer vollständig und willig melkend dem, der giebt.

28. Aber blinkend hat drei Zungen in seinem Rachen Varuṇa,
Zwischen ihnen die Kuh schimmert, als Gabe leicht verhängnisvoll!

29. Vierfach erstreckt der Kuh Nachkommenschaft sich,
Ein Viertel Wasser und ein Viertel Götter,
Ein Viertel Opfer und das Vieh ein Viertel.

30. Die Kuh ist Himmel, ist Erde, ist Vishṇu und Prajâpati,
Der Kuh Gemolkenes tranken die Seligen und Götter all.

31. Der Kuh Gemolkenes trinkend die Seligen und Götter all,
Verehren in dem Jenseits dort vom Himmelsrosse ihren Trank.

32. Manche melken aus ihr Soma, manche schätzen die Butter hoch,
Wer eine Kuh giebt dem, der dies versteht, geht zur Dreiwelt des Himmels ein.

33. Den Brahmanen die Kuh gebend, erwirbt man alle Welten sich,
Denn in ihr ist Ṛitam, Brahman beschlossen und das Tapas auch.

34. Die Götter von der Kuh leben, die Menschen leben von der Kuh,
Die Kuh ward dieses Weltganze, soweit die Sonne niederschaut.

Schlufswort.

Haben wir schon in dem letzten Hymnus die Grenze des zur Philosophie Gehörigen überschritten, so würde dies noch viel mehr der Fall sein, wollten wir alle die Stellen des Atharvaveda herbeiziehen, in welchen irgend einem Gegenstande zu dessen augenblicklicher Verherrlichung allerlei philosophische Bestimmungen zugeschrieben werden. Aber hier, wie überall, müssen wir wohl unterscheiden die echte und die unechte Philosophie; die eine steht erkenntnisdurstig vor den Rätseln des Daseins und sucht sich dieselben zu deuten so gut und so schlecht sie es vermag; die andre hat praktische Zwecke im Auge und bedient sich der ererbten philosophischen Begriffe und Formeln nur, um diesen zu dienen, und an Beispielen dafür ist schon im Atharvaveda kein Mangel. So wird Atharvav. 9,4 ein Stier *(ṛishabha)* aufs höchste gefeiert: er trägt alle Gestalten in seinen Weichen, er war zu Anfang ein Abbild der Wasser u. s. w. Aber für die Philosophie ist dabei nichts zu gewinnen, denn es handelt sich hier, wie der Zusammenhang beweist, wirklich um einen Stier, der geopfert werden soll, und um dessen Verherrlichung. So wird Atharvav. 7,20 die *Anumati*, eine Genie der göttlichen und zugleich der geschlechtlichen Liebe besungen und am Schlusse die philosophische Floskel angehängt, dafs *Anumati* „zu dieser ganzen Welt geworden ist, zu allem was steht und geht und sich bewegt“. An andern Stellen werden Ingredientien des Kultus mit mafslosen Übertreibungen erhoben; so die drei Opferlöffel, von denen es Atharvav. 18,4,5 heifst: „die *Juhû* trägt den Himmel, die *Upabhṛit* den Luftraum und die *Dhruvâ* die Erde“; so das Opfergras *(darbha)*, welchem Atharvav. 19,32,9, mit Reminiscenzen aus dem Ṛigveda, die Befestigung der Erde, die Stützung des Luftraums und Himmels zugeschrieben werden; endlich gehört hierher auch Atharvav. 4,35, wo jemand durch einen für die Brahmanen gekochten Reisbrei *(brahmaudanam)* der Todesgefahr zu entrinnen hofft und dabei in empörender Weise diesem Reisbrei alle die Bestimmungen beilegt, denen wir nun schon so oft in den philosophischen Hymnen des Veda begegnet sind.

Zu dieser Pseudophilosophie müfsten wir auch den Hymnus an *Ucchishṭa*, Atharvav. 11,7, rechnen, könnten wir uns entschliefsen, der allgemeinen Annahme zu folgen und unter *ucchishṭa* den „Opferrest" zu verstehen. Wir glauben aber, diesem Hymnus doch einen würdigern und mehr philosophischen Sinn beilegen zu dürfen, und werden demgemäfs in dem Kapitel über Purusha, Prâṇa und Âtman noch auf denselben zurückkommen.

IV. Geschichte des Brahman bis auf die Upanishad's.

Die drei Begriffe, in denen sich nach S. 180 das philosophische Denken der Brâhmaṇazeit zwischen Ṛigveda und Upanishad's zusammenfassen läfst, waren Prajâpati, Brahman, Âtman. Bei denselben ist das Vorrücken vom ersten zum letzten, von Prajâpati zu Âtman, ein nach der Analogie anderer philosophiegeschichtlicher Entwicklungen leicht verständlicher Prozess. Denn er bedeutet ein Fortschreiten des Denkens vom Mythologischen zum Philosophischen hin, wie es überall die Regel ist. So bezeichnet Xenophanes in polemischem Anschlusse an die griechische Volksreligion sein Princip als θεός, während von seinen Nachfolgern, Parmenides und Platon, ebendasselbe τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν benannt wird. So schliefsen sich Descartes und Spinoza der mittelalterlichen Anschauung insoweit an, als auch sie ihr Princip *Deus* nennen, während in der kantischen Philosophie dafür der bescheidenere und unserm Erkenntnisgrade geziemendere Name *Ding an sich* eintritt. Ebenso verhalten sich die Begriffe Prajâpati und Âtman. Aber das ist bezeichnend für Indien und seine Kultur, dafs zwischen den mythologischen und philosophischen Begriff sich ein dritter schiebt, welcher von Haus aus weder das eine noch das andre, sondern ein rein ritueller ist. Es ist charakteristisch für die Zeit, welche die gröfsten Ritualwerke der Welt, die gigantischen Lehrgebäude der Brâhmaṇa's, errichtete, dafs auch das philosophische Denken sich um das *Brahman*, einen ursprünglich rituellen Begriff, konzentrierte und denselben so fest erfafste, dafs er auch später, in der Upanishadzeit und darüber hinaus, ja bis auf die

Gegenwart hin, freilich unter Abstreifung des ursprünglichen rituellen Sinnes, beibehalten wurde, um, als völliges Synonymon von *Âtman*, dasjenige zu bezeichnen, was dem Inder als der letzte Urgrund der Welt und zugleich als das höchste Ziel alles menschlichen Denkens und Trachtens gilt. Die eigentliche Geschichte des Brahman liegt, wie die des Âtman, auf dem Gebiete der Upanishadlehre nebst ihren Fortsetzungen, welches wir erst in einem spätern Abschnitte betreten werden; hier liegt es uns ob, nur die Vorgeschichte des Brahman-Begriffes zu liefern, indem wir versuchen, aus Brâhmaṇa's und Atharvaveda die Stufen aufzuzeigen, auf denen er zur Dignität eines Weltprincips emporgestiegen ist. Vorher aber werden wir über das Wort *bráhman* (neutr.) zu handeln haben, während seiner Personifikation als *brahmán* (masc.) erst in einem spätern Zusammenhange zu gedenken sein wird, daher wir hier dieselbe noch ganz aufser Augen lassen.

1. Die Bedeutungen des Wortes Brahman.

Schlagen wir das Petersburger Wörterbuch nach, so finden wir unter dem Worte *Bráhman* (Neutrum, Nominativ *Bráhma*) in sorgfältiger Sonderung nicht weniger als sieben Bedeutungen, die wir verkürzt wiedergeben können als: 1) Gebet, 2) Zauberspruch, 3) heilige Rede, 4) heiliges Wissen (Veda), 5) heiliger Wandel (Keuschheit), 6) das Absolutum, 7) der heilige Stand (die Brahmanen). — Hier möchten wir die Frage aufwerfen: ist es möglich, dafs ein Wort so viele Bedeutungen hat? dafs es überhaupt mehr als eine Bedeutung hat? Eigentlich wohl nicht! Denn wenn wir von den Homonymen absehen, bei denen ein zufälliges, durch die Armut der Laute bedingtes Zusammenfallen des Lautwertes für verschiedene Begriffe stattfindet, so hat eine jede Sprache von Rechts wegen, und von besondern, nicht ohne weiteres zuzugestehenden Umständen abgesehen, für jeden Begriff nur ein Wort und für jedes Wort nur einen Begriff, und wenn wir beim Übersetzen aus einer fremden Sprache für dasselbe Wort abwechselnd verschiedene Ausdrücke wählen müssen, so beruht dies darauf, dafs sich die Sphären der Begriffe in den verschiedenen Sprachen nicht völlig decken, dafs vielmehr ein Wort und sein Begriff oft

vielerlei Merkmale oder, populär gesprochen, Nebenvorstellungen enthält, von denen bald die eine, bald die andre in den Vordergrund tritt und dadurch den Übersetzer jedesmal zur Wahl eines andern Ausdruckes nötigt. Hierbei wird aber oft die Hauptvorstellung der Nebenvorstellung zuliebe unterdrückt, während in der Ursprache auch bei dem Hervortreten der Nebenvorstellung die Hauptvorstellung, ja Gesamtvorstellung im Hintergrunde des Bewufstseins stehen bleibt und von dort das Denken des Redenden oder Hörenden beeinflufst. Wir wollen davon die Anwendung auf das Wort *Brahman* machen und versuchen, die Einheit zu gewinnen, in der seine sieben Bedeutungen wurzeln.

Zunächst scheidet die Bedeutung 5) heiliger Wandel, Keuschheit, aus, da sie vergleichsweise selten und spät ist und, wie wir mutmafsen, sich erst aus den Begriffen des *brahmacârin* und *bramacaryam*, des Brahmanenschülers und seines Wandels, abgesetzt hat, welchem unter andern Pflichten die der völligen Keuschheit auferlegt wurde. — Von den übrigen Bedeutungen fallen dann weiter die drei ersten: 1) Gebet, 2) Zauberspruch, 3) heilige Rede zu einem Begriffe zusammen, der hier in einer für die Religionsentwicklung Indiens sehr charakteristischen Weise nach verschiedenen Seiten schillert, und diesen einheitlichen Begriff, der zugleich die einzige Bedeutung des Wortes *brahman* im Ṛigveda an den mehr als zweihundert Stellen, in denen es vorkommt, ist, können wir annähernd, wiewohl unzulänglich, wiedergeben durch unser Wort **„Gebet“**. Unzulänglich, weil das Wort *brahman*, wie die Etymologie ergiebt, von einer andern Grundanschauung ausgeht als seine Äquivalente in den abendländischen Sprachen; „ursprünglich nämlich bedeutet das Wort *brahman* (nicht, wie die Vedântin's etymologisieren, «das Losgelöste», «das Absolutum» von *barh, vellere*, sondern vielmehr) von *barh, farcire*, «die Anschwellung», d. h. «das Gebet», aufgefafst nicht als ein Wünschen (εὔχεσθαι) oder Wortemachen *(orare, precari)* oder Fordern *(bidjan)* oder Erweichen (молиться) oder gar Beräuchern (עָתַר), sondern als der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen“ (System des Vedânta S. 128), wiewohl auch in Indien die Auffassung des *brahman*,

Gebetes, keineswegs jener hohen Intention treu geblieben ist, die sich in seiner Etymologie ausspricht. Der Begriff des Gebetes hat ja überall, und so auch hier, zwei Seiten, eine hohe und edle, und eine niedrige und gemeine; die hohe liegt darin, dafs wir im Gebete uns zu unserm göttlichen Ursprung erheben, vorübergehend mit ihm eins werden, wobei wir alle Sünde und alle Not dieser individuellen Existenz hinter uns lassen, um sodann, gestärkt und geläutert durch das Gebet, zu derselben zurückzukehren; die niedrige Seite besteht darin, dafs wir zu Gott mitbringen was wir dahinten lassen sollten, unsere individuellen Interessen, um für dieselben von ihm, gleich als wäre er ein Mensch, gewisse Vorteile für uns zu erbitten, zu erschmeicheln, oder, wie in Indien, zu erzwingen. Es gereicht dem Vaterunser zu einer nicht geringen Empfehlung, dafs jene hohe Seite durch sechs Bitten, die niedrige nur durch eine (die vierte) vertreten ist. In Indien laufen beide Seiten nebeneinander her und spiegeln sich in jenen beiden Nebenbedeutungen wider, welche *brahman* als heilige Rede (3) und als Zauberspruch (2) hervorkehrt. Wir wollen jene beiden Seiten des Gebetes, welche beide für das Verständnis der indischen Religionsentwicklung im Auge zu behalten sind, als die überindividuelle und individuelle etwas näher auseinanderlegen. In gewissem Sinne schliefsen sie sich an die beiden Elemente an, aus denen wir oben (S. 77—82) die Religion selbst erwachsen sahen, und die wir als das moralische und mythologische unterschieden.

Die überindividuelle Seite des Gebetes kündigt sich deutlich in dem Ursprunge des Wortes *brahman* an. Denn *brahman* ist ursprünglich, wie gezeigt, die Anschwellung des Gemütes, die Erhebung und das Erhabensein über den Individualstand, welche wir erleben, wenn wir auf den Schwingen der Andacht zu einer vorübergehenden Einswerdung mit dem Göttlichen gelangen. Die Worte des Gebetes sind nur der Ausdruck dieses Gefühls der Vereinigung mit Gott, sie gehören nicht dem Menschen als solchen an, sondern Gott ist es, der sie in uns und durch uns redet. Dieses Gefühl der Inspiration des Betenden ist schon im Ṛigveda sehr lebendig entwickelt, wie folgende, aus allen Büchern des

Ṛigveda ausgewählte Beispiele zeigen. Ṛigv. 1,37,4: „singet ein von Gott gegebenes Gebet"; 1,105,15: „Varuṇa wirket die Gebete; ihn, den Pfadfinder, flehen wir an, dafs er das heilige Lied durch unser Herz offenbare" *(vyûrṇotu hṛidâ matim)*. — 2,9,4: „du bist (o Agni) der Ersinner des glänzenden Lobliedes". — 3,34,5: „(Indra) machte diese Lieder dem Sänger kund". — 4,11,3: „von dir, o Agni, kommen die Dichtergaben, von dir die Andachtslieder, von dir die Lobgesänge, wenn sie gelingen sollen". — 5,42,4: „begabe uns, o Indra, mit dem Gebete, welches gottverliehen ist". — 6,1,1: „denn du, o Agni, warst der erste Ersinner dieser Andacht". — 7,97,3: „(Indra), welcher der König des gottgeschaffenen Gebetes *(brahmaṇo devakṛitasya)* ist". — 8,42,3: „o Gott Varuṇa, schärfe diese Andacht, schärfe die Einsicht, die Tüchtigkeit des Lernbegierigen". — 9,95,2: „(Soma) als Gott offenbart der Götter geheimnisvolle Namen (Wesenheiten) auf der Opferstreu, sie zu verkünden". — 10,98,7: „Bṛihaspati hat ihm (dem Dichter) die Rede dargereicht". — Diese Äufserungen, welche ihr Analogon in allen Regionen der Religion, Kunst und Philosophie finden, beweisen, dafs schon die vedischen Sänger sich vielfach bewufst sind, nicht als Individuen, sondern im Dienste einer höhern Macht zu reden; und wir lernten in Ṛigv. 1,164,37—39 bereits oben S. 116 eine Stelle kennen, in welcher der Sänger seiner Ergriffenheit von dem Göttlichen einen fast wunderbaren Ausdruck giebt. Und weil das Gebet göttlicher Natur ist, darum ist es auch nicht blofs auf das beschränkt, was der betende Sänger äufsert; nur ein Viertel der heiligen Rede weilt unter den Menschen, drei Viertel bleiben im Himmel verborgen (Ṛigv. 1,164,45, oben S. 118) als die heilige Rede, welche Ṛigv. 10,125 personifiziert auftritt (oben S. 147—148). Sie ist die Sprache der Himmlischen und zugleich der Gegenstand ihrer Unterhaltung: „die Götter unterredeten sich über das Brahman" (Taitt. Saṃh. 3,5,7,2); — „das Brahman redeten die Gandharven, sangen die Götter" (Taitt. Saṃh. 6,1,6,6), und nur ein beschränkter Teil dieses Brahman bildet den Veda: „beschränkt sind die Ṛic, beschränkt die Sâman, beschränkt die Yajus, aber dessen ist kein Ende, was das Brahman ist" (Taitt. Saṃh. 7,3,1,4). Vgl. auch die schöne Erzählung von

der Unendlichkeit des Veda Taitt. Br. 3,10,11,3. Und diese unendliche Wesenheit fühlte der Betende in sich erwachen, trug er in sich; „in den geheimnisvollen Tiefen der eigenen Brust gewahrte der durch die Andacht des Gebetes *(brahman)* über seine eigene Individualität hinausgehobene Beschauer eine Macht, welche er allen andern Mächten der Schöpfung überlegen fühlte, eine göttliche Kraft, die, wie er empfand, allem irdischen und überirdischen Sein als innerlich regierendes Princip *(antaryâmin)* einwohnt, auf der alle Welten und alle Götter beruhen, aus Furcht vor der das Feuer brennt, die Sonne leuchtet, das Gewitter, der Sturmwind und der Tod ihr Werk verrichten (Kâṭh. Up. 6,3), und ohne welche kein Strohhalm von Agni verbrannt, von Vâyu fortgeführt werden kann (Kena Up. 3,19. 23). Dieselbe poetische Gestaltungskraft nun, welche Agni, Indra und Vâyu mit Persönlichkeit umkleidet hatte, eben dieselbe war es, welche dann weiter jene «in niederer Enge nach allen Seiten sich entfaltende, als Erfreuer der grofsen [Götter] mit Macht wachsende, als Gott zu den Göttern weithin sich ausbreitende und dieses Weltall umfassende» (Ṛigv. 2,24,11) Kraft der Andacht zunächst noch in leicht durchsichtiger Personifikation (als *Bṛihaspati*, *Brahmaṇaspati*), dann aber wahrer, kühner, philosophischer als das *Bráhman* (Gebet), den *Âtman* (Selbst) über alle Götter erhob und diese mit der ganzen übrigen Welt in zahllos variierten Phantasiespielen aus ihm hervorgehen liefs.“ — Ehe wir den durch diese Worte (aus Syst. des Vedânta S. 18) vorgezeichneten Weg weiter verfolgen, müssen wir auf eine andre Seite der Sache unser Augenmerk richten, welche für die Entwicklung des Brahmanbegriffes nicht weniger von Einflufs gewesen ist.

Die individuelle Seite des Gebetes reicht gerade so weit wie das mythologische Element der Religion (S. 78 fg.), mit dem sie, wie gesagt (S. 242), ebenso eng verwachsen ist wie die überindividuelle mit dem moralischen Elemente, sofern alles Moralische schliefslich auf Entselbstigung, mithin auf den in der religiösen Andacht vorübergehend erreichten Zustand hinzielt. Im Gegensatze dazu macht die mythologische Seite der Religion, statt über alle Individualität hinaus und

mit Gott zusammenzuwachsen, diesen selbst zu einem Individuum nach Menschenart, welchem nun der Mensch als ein anderes Individuum, dem Grofsen als Kleiner, dem Mächtigen als Schwacher und Bedürftiger, gegenübertritt. Er trägt ihm seine Wünsche vor und sucht ihre Gewährung zu erreichen, indem er sein Gesuch durch allerlei Mittel, wie Opfergaben, Schmeicheleien (Lob und Dank) u. dgl., unterstützt. Zu diesen Mitteln gehört denn auch das wohlgesetzte Gebet, das *brahman* selbst, wie es als „wohlgezimmertes Loblied“ (2,35,2 *mantra sutashṭa*) von dem vedischen Dichter gebaut und recitiert oder gesungen wird. In der individuellen Sphäre, mit der wir es hier zu thun haben, ist das Gebet (entsprechend seinem Etymon in den abendländischen Sprachen, oben S. 241) einerseits der Träger der menschlichen Wünsche, anderseits der notwendige Begleiter der Opfergabe, um die Götter auf diese aufmerksam zu machen und zu ihrem Genusse einzuladen. Dafs die Götter am Somatranke sich laben und aus ihm Begeisterung und Kraft für ihre Thaten gewinnen, beruht auf ihrer anthropomorphischen Natur und ist vollkommen verständlich. Nun aber, wie eine Sache, die immer mit einer andern zusammenliegt, zuletzt auch deren Geruch annimmt, so erstreckt sich das Wohlgefallen der Götter von der Opfergabe aus zugleich auf das sie begleitende Gebet, an dessen kunstvollem metrischen Gefüge sie eine Art ästhetischer Freude empfinden. Wie am Soma, so erquicken und stärken sie sich auch an dem Gebete (*brahmaṇâ vâvṛidhânâḥ*), wie Soma und Butter, so ist auch das Gebet der Frommen für sie ein Stärkungsmittel (*yasya brahma vardhanam, yasya somo,* hiefs es in dem Sajanâsa-Hymnus an Indra 2,12,14, vgl. oben S. 96), „durch welches Indra seine Kraft erhält“ (*yena Indraḥ çushmam id dadhe,* 8,6,11); — „dann erst hast du (o Indra) deine grofse Heldenthat verrichtet, nachdem du vor derselben (*asya agre*) dein Ungestüm durch das Gebet aufgeregt hast“ (2,17,3); — „möge unser Gebet in den Kämpfen obsiegen“ (1,152,7); — hier sehen wir schon das Gebet von der ästhetischen Einwirkung auf die Götter zu einer magischen Kraftwirkung aufsteigen, und diese wird noch deutlicher in den Hymnen an Brahmaṇaspati, der ja selbst eine Verkörperung

dieser magischen Kraft ist, und von dem es daher z. B. 2,24,3 heifst: „er trieb die (Wolken-)Kühe aus, indem er die Höhle durch das Gebet spaltete"; — noch weiter geht ein später Hymnus, 10,162,1—2, in welchem das Gebet nicht mehr an Agni gerichtet, sondern vielmehr gewünscht wird, dafs Agni mit dem Gebete sich verbünden soll, um eine Krankheit auszutreiben. Hier ist die ursprüngliche Bedeutung des Gebetes schon völlig verschoben. Früher waren es die Götter, welche durch das Gebet angetrieben wirkten, jetzt wird das Gebet das eigentliche Agens, welches vermittelst der Götter die gewollte Wirkung übt oder auch sie ganz beiseite läfst, in dem einen wie dem andern Falle aber nicht mehr an den guten Willen der Götter gebunden ist, sondern, durch sie oder ohne sie, mit magischer Kraft, als Zauberformel gesprochen, den gewollten Zweck unfehlbar bewirkt. Dies ist der Standpunkt des Atharvaveda, der von Beispielen davon voll ist, wie durch das Gebet *(brahmaṇâ)* eine Krankheit geheilt oder eine sonstige Wirkung erzielt wird; aber auch aufserhalb desselben ist diese Auffassung zu finden; Vâj. Saṃh. 11,82: „ich vernichte die Feinde durch das Gebet"; Çatap. Br. 5,2,4,18: „durch das Gebet tötet er die Unholdinnen, die Kobolde"; und wenn dieses Gebet ohne Götter von *Ṛic*, *Sâman* und *Yajus* unterschieden und ihnen als *Brahman* (Zauberspruch) koordiniert wird, so nehmen doch alle Gebete des Veda in dieser Periode den Charakter von Zauberformeln an; die Götter sind nur der Durchgangspunkt ihrer Wirkung, sie haben keinen andern Willen als denjenigen des das Gebet sprechenden Priesters: „der Brahmane, der solches weifs, in dessen Gewalt sind die Götter", wie der schon oben S. 168 aus Vâj. Saṃh. 31,21 citierte Ausspruch lautet, in dem diese Subordination der Götter unter das *brahman*, das Gebet, zum schärfsten Ausdruck kommt.

— Wir haben gesehen, wie in den drei ersten Bedeutungen von *brahman* als 1) Gebet, 2) Zauberspruch, 3) heilige Rede nicht sowohl drei verschiedene Begriffe, als vielmehr ein Stück Entwicklungsgeschichte des einen und einheitlichen Begriffs des Gebetes vorliegt, welches sich einerseits nach der überindividuellen Seite hin entwickelt zu dem unendlichen Gottes-

worte, von dem der Veda nur ein Teil ist, mit welchem der Betende verschmilzt und welches im Grunde nur der Ausdruck des göttlichen Willens ist, und anderseits nach der individuellen Seite hin aus einem bloſsen Ausdrucke der menschlichen Wünsche zu der diese Wünsche mit oder ohne Vermittlung der Götter verwirklichenden Kraft wird.

Ein weiteres Stück Entwicklungsgeschichte liegt in zwei andern Bedeutungen von *brahman* als 4) heiliges Wissen (Veda), 7) heiliger Stand (Brahmanen). Wir besprachen oben S. 159 fg. die Einwanderung der Ârya's in die Gangesebene und sahen, wie infolge dieser Völkerwanderung nicht nur ein Versiegen der Liederdichtung, sondern auch das Aufkommen der Vorstellung bedingt war, daſs nur durch jene alten, aus dem Pendschâb mitgebrachten und im Besitze bestimmter Familien befindlichen Gebete und die zugehörigen Ceremonien eine richtige und wirksame Verehrung der Götter möglich sei; wir zeigten auch, wie jene Liederschätze durch Austausch zu *Saṃhitâ*'s, d. h. gröſsern Ganzen, verschmolzen, wie an sie, als das *brahman*, sich anschloſs das *brâhmaṇam*, d. h. die theologische Auslegung und Gebrauchsanweisung für jene Gebete, und wie *Saṃhitâ* und *Brâhmaṇam*, nach *Ṛic*, *Sâman* und *Yajus* gegliedert, sich zur *trayî vidyâ*, der „dreifachen Wissenschaft", d. h. dem Veda, zusammenschloſs, dessen Besitz und Anwendung in den Angelegenheiten der Fürsten und Völker das Privilegium eines bestimmten Standes, der *brâhmaṇa*'s, d. h. der Verwalter des *brahman*, „der Beter", wurde. Es ist sehr bedeutungsvoll für die Religionsentwicklung Indiens, daſs die Brahmanen den Gesamtkomplex der kanonischen Urkunden (*saṃhitâ*'s und *brâhmaṇa*'s) mit jenem alten Ausdrucke als *brahman*, d. h. Gebet, bezeichneten und wie jenes durchaus für inspiriert erklärten, sich selbst aber so sehr als Träger dieser göttlichen Offenbarung betrachteten, daſs sie den Namen *brahman* auch auf die Brahmanenkaste, als den Vertreter des Göttlichen auf Erden, ja als die Personifikation desselben, ausdehnten, so sehr, daſs sie sich als die *devâḥ pratyaksham*, als die offenbar gewordenen Götter betrachteten. — Nunmehr bedeutet *brahman* nicht nur das G e b e t, sondern auch zugleich den V e d a als Inbegriff des Gebetes und die B r a h m a n e n

als Träger desselben, und wenn auch bald die eine oder andre Bedeutung in den Vordergrund tritt, so ist doch an hundert Stellen nicht zu entscheiden, ob die wirkungskräftige, zauberkräftige Gebetsformel, oder das ganze *corpus canonicum*, oder die es handhabenden *canonici* gemeint sind, und es liegt in dem gemeinsamen Namen *brahman* gleichsam die Aufforderung, überall, wo dasselbe in der Brâhmaṇalitteratur vorkommt, an alle drei zu denken und in den Begriff des *Brahman* als Gebet den des Veda und den der Brahmanen so viel wie möglich mit einzuschliefsen.

— Noch bleibt uns eine Bedeutung des Wortes *brahman* übrig, welche nicht, wie die bisher besprochenen, nur verschiedene Seiten eines einheitlichen Begriffes ausdrückt, sondern dieses seiner bisher besprochenen Entwicklung nach so durchsichtige Wort in einem neuen und auf den ersten Blick höchst befremdlichen Sinne gebraucht. — Denn wie kommt das Wort *brahman*, welches das Gebet, einerseits als Zaubermittel, anderseits als göttliche Offenbarung, ferner den Veda als Inbegriff und endlich die Brahmanenkaste als Verkörperung des Gebetes und der göttlichen Offenbarung bedeütet, — wie kommt dieses Wort nun weiter dazu, den göttlichen Urgrund aller Dinge, das schaffende und erhaltende Princip der Welt, das Absolutum zu bezeichnen? —

Um dies zu verstehen, müssen wir auf die Philosophie des Ṛigveda zurückgehen.

2. Brahmaṇaspati und Brahman.

Wir sahen S. 141—143, wie schon in einer Reihe späterer Hymnen des Ṛigveda unter dem Namen *Bṛihaspati* und (damit wechselnd) *Brahmaṇaspati* eine Gottheit auftaucht, welche, ursprünglich ein blofser Genius des Gebetes, in dem Mafse, wie dessen Bedeutung als Stärkungsmittel der Götter sich steigerte, immer höher wuchs bis zu einem Vater der Götter, welchem nunmehr deren Grofsthaten, namentlich die des Indra, mit Vorliebe zugeschrieben werden, ohne dafs doch seine ursprüngliche Bedeutung vergessen wird (S. 142), wie ja auch die Namen *Bṛihaspáti* und *Bráhmaṇaspáti* nur lockere Komposita bilden, da jedes derselben zwei Accente trägt. In der

That ist dieser neue Gott bloſs eine ganz durchsichtige Personifikation des *brahman* oder Gebetes, und kaum hat in der Brâhmaṇazeit die Interpretation der Hymnendenkmäler begonnen, als auch von allen Seiten die Behauptung auftritt, Bṛihaspati sei in Wahrheit das Gebet. So Ait. Br. 1,19,1 *brahma vai Bṛihaspatiḥ;* Ait. Br. 1,30,6 *brahma vai Bṛihaspatiḥ;* Taitt. Saṃh. 3,1,1,4 *brahma vai devânâṃ Bṛihaspatiḥ*; Çatap. Br. 13,5,4,25 *brahma vai Bṛihaspatiḥ;* Çatap. Br. 3,9,1 findet sich in § 11. 12. 14 dreimal diese Formel hintereinander, und zum Schlusse heiſst es: „das Brahman wahrlich ist Bṛihaspati, ist dieses Weltall, ist alle Götter, das Brahman [nicht «the priesthood», die ja sogleich erst folgt] macht er zum Haupte dieses Weltalls; darum ist der Brahmane das Haupt dieses Weltalls“; während in Çatap. Br. 11,4,3,13 *Bṛihaspatir, Brahma, Brahmapatiḥ* eine Interpretation vorzuliegen scheint: „Bṛihaspati, welcher Brahman, nämlich Brahma-pati ist“. Hand in Hand mit dieser Identifikation von Brahman und Bṛihaspati geht die Erhebung des Brahman zum obersten göttlichen Princip: Çatap. Br. 2,3,2,9—13 erscheint es als ebenbürtig in einer Reihe neben Rudra, Varuṇa, Indra und Mitra; nach Çatap. Br. 3,3,4,17 „treibt das Brahman die Götter vorwärts“ (wenn nicht mehr, *pracyâvayati*); und Çatap. Br. 12,8,3,29 erscheint es, weil identisch mit Bṛihaspati, als Hauspriester *(purohita)* der dreiunddreiſsig Götter: „es heiſst: die dreiunddreiſsig Götter haben Bṛihaspati als Purohita; aber Bṛihaspati ist Brahman; also bedeutet es: sie haben das Brahman als Purohita“. Nach Çatap. Br. 2,1,4,10 wird beim Agnyâdhânam das Feuer durch das Brahman angelegt; „denn Brahman ist die Rede (*vâc*, vgl. oben S. 146 fg.), und die Wahrheit (*satyam*, die metaphysische Realität) dieser Rede ist das Brahman“; und nach Çatap. Br. 4,1,4,10 wird es mit dem *ṛitam*, mit der ewigen Weltordnung gleichgesetzt, welche auch über den Göttern steht (oben S. 92).

Auch an andern Gleichsetzungen ist kein Mangel. So ist im *brahmaṇaḥ parimaraḥ* Ait. Br. 8,28 das Brahman der Wind, in welchem die fünf Gottheiten, Blitz, Regen, Mond, Sonne, Feuer, ersterben, um wieder aus ihm hervorzugehen; nach Çatap. Br. 8,4,1,3 sind die Prâṇa's Brahman, während dieselben in der Upanishad Çatap. Br. 14,9,2,7 zum Brahman

als Schiedsrichter ihres Rangstreites gehen, wie vordem zu Prajâpati (oben S. 194). — Am häufigsten aber ist in dieser Periode, wo man noch nicht fähig war, den Begriff des Brahman in seiner Abstraktheit festzuhalten, die Gleichsetzung des Brahman mit der Sonne (vgl. Prajâpati und Rohita, oben S. 212 fg.). Çatap. Br. 7,4,1,14: „wenn es heifst «Brahman zuerst im Osten ward geboren», so wird als jene Sonne das Brahman Tag für Tag im Osten geboren“; — Çatap. Br. 8,5,3,7: „was dieses Brahman ist, das ist eben das, was als jene Sonnenscheibe glüht“; Taitt. Saṃh. 5,3,4,4: „das Brahman ist der Gott Savitar“; — Vâj. Saṃh. 23,48: „das Brahman ist ein sonnengleiches Licht“; — Shaḍv. Br. 1,2: „jenseits des Luftraums ist der Ort des Brahman“; — Çâñkh. Br. 8,3: „jener Mann *(purusha)*, den sie in der Sonne zeigen, der ist Indra, ist Prajâpati, ist Brahman“; und so noch später, Taitt. Âr. 10,63,15: „jener Mann in der Sonne ist Parameshṭhin, Brahman, Âtman“. — Çatap. Br. 14,1,3,3 (und fast gleichlautend Çâñkh. Br. 8,4): „Wenn es heifst: «Brahman zuerst im Osten ward geboren», so wird als jene Sonne das Brahman Tag für Tag im Osten geboren.“ Hier werden die Anfangsworte eines viel erwähnten Liedes citiert, das wir im Folgenden mitteilen wollen; dasselbe scheint also auch von der Anschauung des Brahman als Sonne auszugehen, doch wohl mehr symbolisch, indem das Erstgeborne des Tages nur als sinnlicher Vertreter für das Erstgeborne der Schöpfung auftritt, als welches das Brahman in den nunmehr zu besprechenden Stellen erscheint.

8. Brahma prathamajam, das Brahman als Erstgebornes.

Dafs die älteste Philosophie in Bildern denkt, haben wir schon oben S. 182 fg. an den mannigfachen Versuchen kennen gelernt, die Weltentwicklung als die Bebrütung eines vorweltlichen Eies anzuschauen. Ein weiterer Beleg dazu ist es, wenn die Entstehung der Welt aus dem chaotischen Urzustand gleichnisweise als der Anbruch des Tages, als der Aufgang der Sonne geschildert wird, welche aus dem unterschiedslosen Dunkel der Nacht die Gestalten zu schaffen scheint, indem sie dieselben sichtbar macht. Diese Anschauung blickt schon

in dem Schöpfungsliede Ṛigv. 1,129 durch, wenn daselbst v. 3 der Urzustand als Finsternis, als ein von Finsternis bedecktes, lichtloses Gewoge geschildert wird (oben S. 122); und dieselbe Anschauung liegt, nach den S. 250 erwähnten Stellen Çatap. Br. 14,1,3,3 und Çâñkh. Br. 8,4, einem alten, nur in Trümmern erhaltenen Liede mit den Anfangsworten: „*brahma jajñânam prathamam purastâd*“ zu Grunde, welches ursprünglich nur das Brahman als Sonne zu feiern scheint, während in spätern Verwendungen desselben unter dem Tage, welchen das Brahman durch seinen Aufgang herbeiführt, der grofse Welttag mit seiner Offenbarmachung aller Namen und Gestalten zu verstehen ist, wie denn auch *purastât* sowohl „im Osten“ als auch „vormals, vor Zeiten“ bedeutet. Dieses Lied wird, teils nur nach den Anfangsworten, teils in mannigfacher Verbindung mit verschiedenen Versen der philosophischen Hymnen des Ṛigveda, vielfach citiert; so in den angeführten Stellen: Çatap. Br. 7,4,1,14. 14,1,3,3. Çâñkh. Br. 8,4; ferner: Ait. Br. 1,19,1. Taitt. Saṃh. 4,2,8,2. 5,2,7,1; Taitt. Br. 2,8,8,8. 3,12,1,1. Taitt. Âr. 1,13,3. 10,1,10. Atharvav. 4,1. Âçval. Çr. 4,6,3; Çâñkh. Çr. 5,9,9. Längere Stücke daraus geben die beiden letzterwähnten Sûtrastellen, sowie Taitt. Br. 2,8,8,8 und Atharvav. 4,1. Wir beschränken uns darauf, diese beiden letztern Stellen wiederzugeben.

Taittirîya-brâhmaṇam 2,8,8,8—10.

Die Stelle zerfällt, wie sie vorliegt, in zwei schon durch das Metrum geschiedene Teile, indem in den beiden ersten Trishṭubh-Versen Brahman als Sonne, in den drei angehängten Anushṭubh-Versen Brahman als Princip der Welt besungen wird.

1. Brahman zuerst im Osten ward geboren;
   Vom Horizont deckt auf den Glanz der Holde;
   Die Formen dieser Welt, die tiefsten, höchsten,
   Zeigt er, die Wiege des, was ist und nicht ist.

2. Vater der glänzenden, der Schätze Zeuger,
   Ging ein er in den Luftraum allgestaltig;
   Ihn preisen sie durch Lobgesang; das Junge,
   Das Brahman ist, durch Brahman (Gebet) wachsen machend.

3. Das Brahman hat die Gottheiten, Brahman die Welt hervorgebracht;
Die Kshatriya's brahman-erzeugt sind, Brahman Brahmanen durch ihr Selbst.

4. In ihm sind diese Welträume, in ihm die ganze Lebewelt,
Der Wesen Erstling ist Brahman; wer wagt, ihm zu vergleichen sich?

5. In ihm die dreimal zehn Götter, in ihm Indra, Prajâpati,
In Brahman sind die Weltwesen beschlossen wie in einem Schiff.

* * *

Einen etwas andern Sinn als in diesem Fragment zeigen die Verse des Liedes *brahma jajñânam* in ihrer Verwendung Atharvav. 4,1, wo unter dem *vena* „dem Holden" nicht mehr die Sonne, auch nicht mehr Brahman als das geistige, die Welt offenbarende Licht, sondern vielmehr der Seher als Träger dieser göttlichen Offenbarung zu verstehen ist, dessen Verherrlichung hier (wie schon Ṛigv. 10,129,5) der Zweck ist. Diese Entwicklung hat eine Vorgeschichte, deren Hauptmomente in den Liedern Ṛigv. 10,123 (nebst dem verwandten Stücke Ṛigv. 10,139,4—6) und Atharvav. 2,1 liegen und, als zum Verständnis unentbehrlich, hier kurz zu skizzieren sind.

Venas (von *van*, *ven*), d. h. der Liebende, der Holde, ist Ṛigv. 1,83,5 ein Beiwort der Sonne, wird aber dann Ṛigv. 10,123 als Bezeichnung des *Gandharva* gebraucht, unter dem wir in diesem Liede und Ṛigv. 10,139,4—6 (nicht sowohl nach Çâñkh. Br. 8,5 Indra, als vielmehr) nach Roths und Grafsmanns sehr annehmbarer Vermutung den Regenbogen „gleichsam als Sohn der Sonne" *(sûryasya çiçuṃ na)* zu verstehen haben werden. So passend nun die Sonne, schon in der Gâyatrî *(dhiyo yo naḥ pracodayât)*, namentlich aber seit ihrer Identifikation mit dem Brahman, als Quelle der göttlichen Offenbarung erschien (oben S. 250), ebenso passend würde der von der Sonne abhängige und vom Himmel zur Erde sich spannende Regenbogen *(Vena, Gandharva)* als Vermittler dieser Offenbarung an die Menschen erscheinen, und

diese Rolle spielt der *Gandharva* in der That schon im Ṛigveda in den genannten Liedern und auch anderweit; 10,123,4: „der Gandharva fand Unsterbliches"; 10,123,7: „er erzeugte was lieblich wie das Sonnenlicht ist"; 10,139,6: „der Gandharva möge das Unsterbliche jener (Ströme) verkünden"; 10,139,5: „mit allem, was wahr ist, und was wir nicht wissen, damit möge er (der Gandharva), der die Einsicht fördert, uns zur Einsicht helfen"; 10,177,2: „der (Sonnen-)Vogel trägt die Rede in seinem Geiste; der Gandharva hat sie verkündet schon im Mutterleibe" (nämlich des Sehers, — wenn es nicht zu kühn ist, die auf Ṛigv. 4,26,1. 27,1 beruhende spätere Vorstellung, Çañkara ad Brahmas. 3,4,51 p. 1044,10: *garbha-stha' eva ca Vâmadevaḥ pratipede brahma-bhâvam,* schon hier zu finden).

An das Gandharva-Lied Ṛigv. 10,123 knüpft zunächst an Atharvav. 2,1, wie nicht nur durch den gemeinsamen Gebrauch mehrerer Ausdrücke *(Pṛiçni, samânaṃ yonim, abhyanûshata vrâḥ)* wahrscheinlich wird, sondern mehr noch dadurch, daſs in beiden Stücken *Vena* und *Gandharva* als identisch erscheinen; nur daſs in dem jüngern Texte die physische Bedeutung des *Vena, Gandharva* verschwunden ist, sodaſs er nur noch als derjenige erscheint, welcher die himmlischen Geheimnisse schaut und sie dem Sänger offenbart, der daher als der Sohn des Gandharva, als sein natürlicher Vertreter auf Erden erscheint.

Atharvaveda 2,1.

1. Der Vena schaut das Höchste, das verborgen,
   In dem die ganze Welt ist eingestaltig[1];
   Pṛiçni[2] ermolk die Welt, und die gebornen,
   Des Lichts teilhaftig, jauchzten auf, die Scharen[3].

1. Die Einheit, von der die Einheitslieder Ṛigv. 1,164. 10,129 reden. 2. Wie beim *Gandharva,* so ist auch bei der *Pṛiçni* die ursprüngliche Bedeutung als bunte Wolke (Ṛigv. 10,123) verlassen; sie ist das Princip der Vielheit, ähnlich wie sonst die Urwasser, und so mag sie allerdings (mit Weber, Ind. Stud. 13,130) als Vorläuferin der *Mûlaprakṛiti* angesehen werden. 3. In einem Optimismus, wie er der unerfahrnen Menschheit eigen ist, preisen hier (vgl. auch Ṛigv. 1,164,8, oben S. 110) die Geschöpfe ihre eigene Erschaffung, ähnlich wie Hiob 38,7: „da mich die Morgensterne mit einander lobeten, und jauchzeten alle Kinder Gottes".

2. Uns soll, des Ew'gen kundig[1], der Gandharva
Kund thun das Reich, das höchste, das verborgen;
Drei Viertel davon bleiben im Geheimen[2];
Wer diese weiſs, wäre des Vaters Vater[3]!

1. *amṛitasya vidvân*, wie Ṛigv. 10,123,4 *vidad Gandharvo amṛitâni nâma.* 2. Die Erklärung liegt in Stellen wie Ṛigv. 1,164,45 und 10,90,3, oben S. 118. 153. 3. Daſs der Vater des Sängers der Gandharva ist, sagt ja der folgende Vers; des Vaters Vater muſs also der schon Ṛigv. 1,164,22 genannte Weltvater sein, welcher alle Geheimnisse kennt (*so añga veda*, Ṛigv. 10,129,7), während auch das Wissen des Gandharva ein beschränktes ist. Innerhalb dieser Schranken aber weiſs der Gandharva alles, wie der folgende aus dem Viçvakarmanlied 10,82,3 (oben S. 138) entlehnte und etwas adaptierte Vers besagt.

3. Er unser Vater, Zeuger und Verwandter[1]
Kennt die Wohnstätten und die Wesen alle;
Er gab allein den Göttern ihre Namen[2],
Von ihm erfragten sie die Wesen alle.

1. Der Gandharva ist das himmlische Urbild des Dichters. 2. Diese ursprünglich Ṛigv. 10,82,3 von *Viçvakarman* gesagten Worte konnten um so leichter auf den *Gandharva* bezogen werden, als man in seinem Liede Ṛigv. 10,123,4 und 7 die Worte: *vidad Gandharvo amṛitâni nâma* und *svar ṇa nâma janata priyâṇi*, wenn man von dem Zusammenhang absieht, auch übersetzen konnte: „der Gandharva erfand die unsterblichen Namen", und: „er erzeugte die wie das Sonnenlicht lieblichen Namen". — Die Verherrlichung des Gandharva geht in den folgenden Versen in eine solche des Dichters über, welcher, von ihm ergriffen, sich durch die ganze Welt und unmittelbar zu dem *prathamajâ ṛitasya* geführt fühlt, d. h. wohl zu dem Brahman als Erstgebornem des Ewig-Einen und als gemeinsamem Mutterschoſse der Götter.

4. Mit eins umwandelt hab' ich Erd' und Himmel,
Mich der Weltordnung Erstgebornem naht' ich,
Wie einer Stimme des, der spricht; — der durstig
In allem Sein weilt, — ist's der hier? ist's Agni?[1]

1. Wie oben S. 199—201 Prajâpati als *Agni (Agri)* aus dem Weltei hervortrat, so wandelt es hier den Dichter an, den Erstgebornen der Weltordnung, d. h. das Brahman, als unmittelbar gegenwärtig in dem trinklustigen *(dhâsyu)* Opferfeuer anzuschauen.

5. Umwandelt hab' ich alle Wesen, ob ich
Gespannt den Faden der Weltordnung sähe,
Da wo die Götter, Ewigkeit erlangend,
Entsprangen aus dem allgemeinen Schoſse.

Die Fortbildungen unseres Liedes, Vaj. Saṃh. 32,8—12 und Taitt. Âr. 10,1,1, welche schon ganz auf dem Upanishad-

standpunkte stehen, werden wir später besprechen. Ihnen gegenüber erscheint die Fassung Atharvav. 2,1 ursprünglicher, wie sie denn auch die Voraussetzung des schwer zu beurteilenden Liedes Atharvav. 4,1 zu sein scheint. Dasselbe ist zum gröfsten Teil aus Fragmenten des Liedes *brahma jajñânam* und vielleicht noch anderer zusammengesetzt (v. 1—2 = Âçv. Çr. 4,6,3 und Çâñkh. Çr. 5.9,9; v. 3 = Taitt. Saṃh. 2,3,14,6; v. 4ᵃ ist Einschiebsel, den Übergang zu gewinnen; v. 4ᵇ 5ᵃ = Taitt. Saṃh. 2,3,14,6 und Âçv. Çr. 4,6,3), welche jedoch der Form wie dem Sinne nach unter dem Einflusse von Atharvav. 2,1 zu stehen scheinen; der Form nach, sofern die Abänderungen vorwiegend als von dort herübergenommen erscheinen *(bhuvaneshṭhâḥ, dhâsyave, bandhur)*, dem Sinne nach, sofern auch hier der Zweck eine Verherrlichung der göttlichen Offenbarung an die Menschen ist; aber während Atharvav. 2,1 diese Offenbarung des Brahman an den Sänger durch Vermittlung des *Gandharva* geschieht, so scheint Atharvav. 4,1 dieser Mittler zu fehlen und die Offenbarung direkt an den Sänger zu ergehen, der unter dem *kâvya* v. 6, dem *deva kavi* v. 7, dem *asya (brahmaṇo) bandhuḥ* v. 3 und so wohl auch schon unter dem *vena* v. 1 zu verstehen ist. Die *pitryâ râshṭrî*, nach Ait. Br. 1,19 die *Vâc*, scheint diese als Trägerin der Offenbarung zu sein, sofern sie, ganz ähnlich wie Atharvav. 2,1,4 (oben S. 254) und nur noch bestimmter, als in dem Opferfeuer verkörpert und gegenwärtig vorgestellt wird. — Der veränderten Beziehung entsprechend wird auch die Übersetzung von v. 1 eine andre als oben S. 251 sein müssen.

Atharvaveda 4,1.

1. Brahman zuerst vor Zeiten ward geboren;
   Und später deckt' es auf der Seher, glanzvoll [1],
   Indem er seine tiefsten, höchsten Formen,
   Den Schofs des, was da ist und nicht ist, aufschlofs.

1. *vena, purastât, sîm ataḥ* und *suruco* (nom. sing.) zeigen hier veränderten Sinn.

2. Die Fürstin hier, des Vaters Kind, voran geh'
   Zur Erstgeburt als der In-Wesen-Weiler [1];
   Für ihn spornt' an ich diese Schlange, funkelnd,
   Ihm kocht zuerst, dem Durstigen, den Gluttrank.

1. Die *Vâc* erscheint zuerst in der Form als *Agni*, dem dann, als ihrer

Erscheinungsform, die leuchtende Schlange des Feuers entzündet und der Milchtrank gekocht (oder gemischt) wird.

3. Der Wissende entstand, der Ihm Verwandte,
Alle Geburten kund zu thun der Götter;
Er riſs heraus das Brahman aus dem Brahman,
Tief, hoch, zu seinen Satzungen drang durch er.

4. Denn Er, als Ruhesitz, der Heil'ge stützte
Des Himmels und der Erde groſse Ufer;
Als groſser stützt die groſsen Er, sich wandelnd
Zur Himmelswohnung, zu der Erde Räumen.

5. Vom Urgrund auf bis zu der Wesen Spitze
Reicht Gott Bṛihaspati, der Fürst des Weltalls; —
Drum, wie der lichte Tag aus Licht entstanden,
So sollen glanzumstrahlt die Weisen leuchten.

6. Und jetzo wirbelt sie der Weise auf,
Des groſsen, vorgewes'nen Gottes Schöpfung,
Wiewohl er mit den Vielen ward geboren,
Noch schlummernd, als sie vormals ward entbunden.

7. Er, der den Vater, Götterfreund Atharvan,
In Ehrfurcht, den Bṛihaspati erkannt hat, —
So wahr du dieses Weltalls Vater bist,
Laſs leiden nicht den göttlich Weisen, Treuen!

* * *

Ein Vergleich der beiden von uns mitgeteilten Verwendungen des Liedes *brahma jajñânam* (S. 251 fg., 255 fg.) wird lehren, daſs dasselbe ursprünglich in der Anschauung des Brahman unter dem Symbol der Sonne (S. 250) wurzelt, daſs aber in der weitern Geschichte dieses Liedes mehr und mehr unter dem von der Brahmansonne heraufgeführten Tage der groſse Welttag, unter dem Brahman aber nicht mehr das Erstgeborne des Tages, sondern das Erstgeborne der ganzen Schöpfung verstanden wurde, von welchem die ganze Welt abhängt, während es selbst doch noch nicht *svayambhu* (durch sich selbst seiend) sondern nur *prathamajam* (zuerst geboren), d. h. noch von einem höhern Princip abhängig ist. Dieser

Standpunkt wird auch von vielen Stellen der Brâhmaṇa's vertreten. So wenn es heifst, Çatap. Br. 10,3,5,10: „dieses Brahman ist das Vornehmste (Älteste); denn nicht giebt es ein Vornehmeres als dieses; — dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Höheres"; — Çatap. Br. 8,6,1,5: „dieses Brahman ist das Erstgeborne"; — Çatap. Br. 13,6,2,7: „darum sagen sie: das Brahman ist das Oberste dieser ganzen Welt"; — Çatap. Br. 8,4,1,3: „darum sagen sie: durch das Brahman sind Erde und Himmel gestützt worden"; — Çatap. Br. 7,3,1,42: „die ganze Welt ist Brahman". — In Stellen wie diesen sehen wir das Brahman mehr und mehr zum alleinigen Princip aller Dinge erwachsen, und doch bleibt es dabei immer noch das, was es ursprünglich war, das Gebet und der Veda als der Inbegriff alles Gebetes. Das Brahman ist also in den vorhergehenden wie in den nachfolgenden Stellen stets zu denken nicht als eine transscendente, schwer erreichbare Abstraktion, sondern als jenes konkrete, allem übermächtige Wunderding (*yaksham*, Kena Up. 15), welches der Betende in sich trägt und fühlt, und dessen Edukt der Veda oder auch die Silbe *Om* als Inbegriff des Veda ist; Çatap. Br. 10,2,4,6: „(jene Sonne) ist gegründet in dem siebensilbigen Brahman; denn das Brahman ist siebensilbig; nämlich *Ṛic* ist eine Silbe, *Yajus* zwei Silben, *Sâman* zwei Silben, und was aufser diesen noch an Brahman vorhanden, das ist als *Brahman* zweisilbig; darum ist das ganze Brahman siebensilbig, und in ihm ist jener (die Sonne) gegründet"; — Çatap. Br. 10,4,1,9: „Dieses erkennend hat der Ṛishi gesprochen:

Was war und sein wird, das preis' ich, Brahman, das eine Silbe nur,
So grofs, und eine Silbe nur!

denn in diese Silbe gehen alle Götter und alle Wesen ein." Unter der einen Silbe ist nach dem Brâhmaṇam die Silbe *Vauk* für *Vâc* (die heilige Rede), vielleicht aber schon die Silbe *Om* zu verstehen; vgl. Taitt. Âr. 7,8: „Die Silbe *Om* ist das Brahman, die Silbe *Om* ist diese ganze Welt"; ib. 10,33 (Â.), p. 914: „diese eine Silbe *Om* ist das Brahman".

* * *

Der weitere Übergang von Brahman als dem Erstgebornen *(prathamaja)* zu Brahman als dem Absolutum *(svayambhu)* läſst sich schrittweise verfolgen in den Schöpfungsberichten, in denen zuerst das Brahman unter Prajâpati steht, dann ihm gleichgesetzt wird, dann über ihn tritt und endlich als das schlechthin oberste Urprincip erscheint.

1) Brahman von Prajâpati abhängig. Wir teilten oben S. 199—202 den Schöpfungsbericht aus Çatap. Br. 6,1,1 mit, in dem es von Prajâpati hieſs (S. 200): „nachdem er sich abgemüht und Tapas geübt, schuf er als Erstgebornes *(prathamajam)* das Brahman, das heiſst die dreifache Wissenschaft [*trayî vidyâ*, die drei Veden]; die ward ihm zur Grundlage; darum sagt man: das Brahman ist die Grundlage dieser ganzen Welt“. Hier sehen wir recht deutlich, wie zwischen dem Schöpfer und der Welt als Mittelglied das Brahman, d. h. der Veda, steht. Das Brahman dient weiter dem Schöpfer als Grundlage, auf der er steht, indem er aus der *Vâc* als Ort, d. h. wiederum aus dem Brahman, dem Veda, die Wasser schafft, in sie mitsamt dem Veda als Weltei eingeht, worauf sich abermals aus dem Weltei als (empirisch) Erstgebornes das Brahman ergieſst und nach ihm erst Prajâpati selbst als Agni (S. 200), worin wir schon oben (S. 202) eine erste Anwandlung erkannten, dem Brahman die Priorität vor Prajâpati zu geben.

2) Brahman identisch mit Prajâpati. Diese Anschauung ist vertreten durch den Schöpfungsmythus Taitt. Âr. 1,23 (oben S. 196—198), nach welchem Prajâpati als *Brahma svayambhu* die Welt schafft (oben S. 197 fg.); und demselben Standpunkte entsprechen die Stellen, in welchen Prajâpati dem Brahman gleichgesetzt, oder auch beide im Dual koordiniert werden. So Çatap. Br. 13,6,2,8: „wahrlich Prajâpati ist Brahman, denn Prajâpati ist von Brahmanart“; — Taitt. Âr. 10,31: „du bist Brahmán (hier personifiziert), du bist Prajâpati“; — Taitt. Âr. 4,1,1,3: „Schutz seien mir Brahma-Prajâpatî“.

3) Prajâpati von Brahman abhängig. Auch diese Stufe lernten wir bereits kennen in dem Schöpfungsmythus

Taitt. Br. 2,2,9 (oben S. 202—204), nach welchem (vgl. die Rekapitulation am Schlusse, oben S. 203) das Manas den Prajâpati schafft; das Manas aber ist das *Çvovasyasaṃ nâma Brahma*, d. h. „das für die Zukunft das Bessere bringende Gebet". (Dieser Unterordnung entspricht es, wenn Çatap. Br. 10,6,5,9 das Brahman zum Lehrer des Prajâpati gemacht wird, während in den Listen Çatap. Br. 14,5,5,22 und 14,7,3,28 Prajâpati ganz beseitigt und durch Parameshṭhin ersetzt ist.) — Aber auch in dem erwähnten Schöpfungsmythus ist das Brahman-Manas zwar Schöpfer des Prajàpati, selbst aber noch von dem *Asad* hervorgebracht worden. Nach Übersteigung dieser letzten Schranke wird es zu dem, was es in der Folge immer geblieben ist, zum *brahma svayambhu*.

4. Brahma svayambhu, das durch sich selbst seiende Brahman.

4) Das Brahman als höchstes schöpferisches Princip. Welche grofse Veränderung hier vor sich gegangen ist (unbeschadet dessen, dafs das Alte, Abgestorbene als Schale und Schlacke daneben fortbesteht, worüber oben S. 180), das wird fühlbar, wenn man mit dem alten: „Prajâpati war allein zu Anfang; er begehrte" u. s. w., folgende beiden Kosmogonien aus den letzten Büchern des Çatapatha-brâhmaṇam vergleicht.

Çatapatha-brâhmaṇam 11,2,3:

„Brahman fürwahr war diese Welt zu Anfang. Dasselbe schuf die Götter. Nachdem es die Götter geschaffen, setzte es sie über diese Welten: den Agni über diese Welt, den Vâyu über den Luftraum, den Sûrya über den Himmel. Was aber die Welten betrifft, die noch höher als diese sind, so geschah es, dafs es die Götter, welche noch höher als diese sind, diese über jene Welten setzte; und so wie diese Welten hier offenbar sind und diese Gottheiten, so sind auch jene Welten offenbar und jene Gottheiten, welche es über dieselben setzte. — Es selbst aber, das Brahman, ging ein in die jenseitige Hälfte [die nicht wie alle jene Welten und Götter „offenbar", d. h. zur empirischen Realität gehörig ist; — welcher Tiefblick in diesen Worten!]. Nachdem es in die jenseitige Hälfte eingegangen, erwog es: «wie kann ich nun in diese Welten hineinreichen?» Und es reichte in diese Welten hinein durch zwei,

durch die Gestalt *(rûpam)* und durch den Namen *(nâman)*; darum, was immer eines Dinges Name ist, das ist sein Name; und welches Ding keinen Namen hat, und das man an der Gestalt erkennt und spricht: «so ist seine Gestalt», das ist seine Gestalt. Denn diese Welt reicht so weit, wie die Gestalt und der Name reicht. Diese beiden sind die beiden grofsen Ungetüme *(abhva)* des Brahman; wer diese beiden grofsen Ungetüme des Brahman weifs, der wird zum grofsen Ungetüm; diese beiden sind die beiden grofsen Erscheinungen *(yaksha)* des Brahman; wer diese beiden grofsen Erscheinungen des Brahman weifs, der wird zur grofsen Erscheinung. [Man vergleiche den *Deus* des Spinoza mit seinen beiden unendlichen Attributen der *Extensio* und *Cogitatio.*] Von diesen beiden ist das Edlere von beiden die Gestalt; denn auch was Name ist, das ist Gestalt. Wer das Edlere der beiden weifs, der wird edler als der, edler als welcher er zu sein wünscht. — Denn sterblich waren zu Anfang auch die Götter; und erst als sie es durch das Brahman erlangten, da wurden sie unsterblich. Wer nun aus dem *Manas* (Verstand) sprengopfert, — denn Manas ist die Gestalt, denn durch das Manas weifs man, dafs es diese Gestalt ist, — der erlangt dadurch die Gestalt; und wer aus der *Vâc* (Rede) sprengopfert, — denn die Vâc ist der Name, denn durch die Vâc greift man den Namen, — der erlangt dadurch den Namen; es erstreckt sich aber diese ganze Welt nur so weit, wie sich Gestalt und Name erstreckt; somit erlangt er das Ganze; das Ganze aber ist unvergänglich; dadurch behält er unvergänglich sein gutes Werk, unvergänglich seine Welt.“

Çatapatha-brâhmaṇam 13,7,1,1:

„Brahman, das durch sich selbst Seiende *(brahma svayambhu)*, übte Tapas. Da erwog es: «fürwahr, in dem Tapas ist die Unendlichkeit nicht! Wohlan, so will ich in den Wesen mein Selbst opfern und die Wesen in meinem Selbst». Da opferte es in allen den Wesen sein Selbst und die Wesen in seinem Selbst. Dadurch erwarb es den Vorrang, die Alleinherrschaft, die Oberherrlichkeit über alle Wesen.“

An Stellen wie dieser sehen wir die spätere Lehre, wonach durch Brahman der Ursprung, der Bestand und der Vergang der Wesen ist, keimartig sich entwickeln. 1) Brahman opfert sein Selbst in den Wesen, d. h. es schafft sie, jedoch nicht als äufseres Machwerk, sondern indem es sich in sie

verwandelt. Daher auch alle Wesen 2) durch Brahman und in Brahman ihren Bestand haben. Als eine andre Stelle, die dies in ihrer Weise lehrt, haben wir schon oben (S. 178—179) die Libationsformel Taitt. Br. 3,10,8 kennen gelernt, nach welcher alle Kräfte der Natur, oder, indisch zu reden, alle Götter *(Agni, Vâyu, Sûrya, Candramâs, Diças, Apas, Pṛithivî, Oshadhi-vanaspatayas, Indra, Parjanya, Îçâna* und der kosmische *Âtman)* in den entsprechenden menschlichen Kräften (Rede, Odem, Auge, Manas, Ohr, Samen, Leib, Haare, Kraft, Haupt, Zornmütigkeit und dem psychischen *Âtman*), diese aber wieder im Herzen, durch dieses im Ich und durch dieses im Brahman beruhen *(brahmaṇi çrita).* Endlich 3) wenn es in obiger Stelle hiefs, dafs das Brahman alle Wesen in seinem Selbst opfert, so ist damit seine dritte spätere Eigentümlichkeit bezeichnet, wonach alle Wesen mit dem Tode wieder in Brahman vergehen; und ebenso heifst es Çatap. Br. 11,3,3,1: „das Brahman überlieferte die Geschöpfe dem Tode".

Aber diese völlige Abhängigkeit der Wesen, nach Entstehen, Bestehen und Vergehen, von Brahman erweckte auch die Hoffnung, nach dem Tode in Lebensgemeinschaft mit dem Brahman einzugehen. So sind nach Çatap. Br. 11,4,4 Agni, Vâyu, Âpas, Candramâs, Vidyut, Âditya die sechs Pforten des Brahman, durch welche man, bei richtigem Opfern, „eingehend, Lebensgemeinschaft, (Himmels-)Weltgemeinschaft mit dem Brahman erwirbt" (vgl. Pañcav. Br. 25,18,6), und Çatap. Br. 11,5,6,9 wird dem, welcher richtig den Veda studiert, verheifsen, dafs er „von dem Wiedersterben *(punarmṛityu)* erlöst werden und mit Brahman in Wesensgemeinschaft *(sâtmatâ)* eingehen" soll. Ob dieses „Wiedersterben" schon die Theorie von der Seelenwanderung voraussetzt oder nur eine unbestimmte Furcht vor einem möglichen abermaligen Sterben im Jenseits ist, wird später zu untersuchen sein.

Nachdem das Brahman in dieser Weise zum absoluten Princip der Welt erhoben war, wurden auf dasselbe naturgemäfs die Gedanken der Schöpfungshymnen des Ṛigveda übertragen. Die Hauptstelle hierfür ist Taitt. Br. 2,8,9,3—7, wo zunächst das *Nâsadâsîya*-Lied Ṛigv. 10,129 recitiert wird (die Abweichungen sind wohl nur Druckfehler) und, sofort

daran anknüpfend, in den Worten des *Viçvakarman*-Liedes Ṛigv. 10,81,4 die grofse Frage gestellt wird:

Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen?
Ihr Weise, forscht im Geiste diesem nach, worauf
Er sich gestützt hat, wenn er trägt das Weltenall!

Im Ṛigveda bleibt diese Frage, wenigstens scheinbar, unbeantwortet (oben S. 136). Jetzt aber, im Brâhmaṇam, nachdem man die lange gesuchte ewige Einheit endlich da gefunden hat, wo sie allein zu finden ist, im eigenen Innern, bricht der Dichter mit einer Freudigkeit, der man das Neue dieser Erkenntnis anzufühlen glaubt, in die Worte aus:

Das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen!
Ihr Weise, euch, im Geiste forschend, melde ich:
Auf Brahman stützt er sich und trägt das Weltenall.

Das heifst: der Stoff, aus dem die Welt besteht, und zugleich der Grund, auf dem ihr Träger (*Prajâpati*, Ṛigv. 10,121,1) selbst wieder ruht, ist Brahman, — ist das Gebet. — Wer begreift, dafs das Gebet im Grunde nichts andres ist als eine vorübergehende Abstreifung der Individualität, eine Rückkehr des im Beter verkörperten individuellen Willens zu Gott als seinem eigenen, raumlosen, zeitlosen, individualitätslosen Selbst, — dem wird die Thesis des indischen Weisen: „das Gebet ist der Urgrund der Dinge“ nicht allzu paradox erscheinen. Ihm fehlt zur vollen Erkenntnis nur noch ein Kleines: dieses nämlich, zu begreifen, dafs das Wesen des Gebetes, dafs das, was er an ihm so über alles andre schätzt, eben jene Rückkehr von der Verirrung ins individuelle Sein zu unserm wahren, metaphysischen, göttlichen Selbst, — mit andern Worten, dafs das *Brahman* der *Âtman* ist.

Auch diese Erkenntnis, mit der der Upanishadstandpunkt erreicht wird, vollzieht sich schon auf dem Boden der Brâhmaṇa's; als zwei Hauptstellen haben wir dafür anzuführen Taitt. Br. 3,12,9 (vgl. Pañcav. Br. 25,18,5) und Çatap. Br. 10,6,3.

Taittirîya-brâhmaṇam, 3,12,9.

1. Den Ṛig-Versen gehört der grofse Osten,
Den Yajus-Sprüchen uferlos der Süden,
Den Atharvan's und Añgiras' der Westen,
Der weite Nord gehört den Sâma-Liedern.

2. Durch Ṛic's geht morgens auf der Gott am Himmel,
Im Yajur-Veda steht zur Mittagszeit er,
Strahlt, untergehend, durch den Sâma-Veda,
So zieht die Sonne stets durch die drei Veden.

3. Die Formen all sind aus den Ṛic's geboren,
Alle Bewegung stammt nur aus den Yajus',
Und alle Kräfte stets sind sâma-artig;
Die ganze Welt durch Brahman ist geschaffen.

4. Die Vaiçya-Kaste ist aus Ṛic's entstanden;
Der Kshatriya entsprang dem Yajur-Veda;
Der Brâhmaṇa ward aus dem Sâma-Veda;
So sagten schon die Alten zu den Alten.

Nach dieser Darlegung, wie alles aus dem Veda als dem Inbegriffe des Brahman oder Gebetes entstanden ist, folgt die Erzählung, wie die Götter vor der Schöpfung das Opfer der Allschöpfer *(viçvasṛij)* vollbringen, bei welchem Tapas, Brahman, Satyam u. s. w. als Priester funktionieren. Dann heifst es (p. 292):

1. Als sie zuerst als Allschöpfer begingen
Die tausendjähr'ge Sitzung, Soma kelternd,
Da ward geboren, als der Welt Behüter,
Der goldne Vogel, der da heifset Brahman.

2. Durch den die Sonne scheint, durch Glut entzündet,
Der Vater wird durch jeden Sohn, der geboren,
Nur wer den Veda kennt, versteht den grofsen
Allgegenwärt'gen *Âtman* beim Hinscheiden.

3. Er, der als Grofsheit einwohnt dem Brahmanen,
Wird nicht vermehrt durch Werke, noch vermindert.
Das Selbst ist sein Pfadfinder, wer ihn findet,
Wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse.

Die hier gelehrte Identität des Brahman mit dem allgegenwärtigen Âtman, die Auffindung dieses Âtman mittels des individuellen Âtman als Pfadfinder, die Befreitheit dessen, der ihn gefunden, von den Werken, sind schon Grundgedanken der Upanishad's, wie denn auch der letzte Vers an einer der schönsten Stellen derselben (Bṛih. Up. 4,4,23) wiederkehrt. Ebenso ist die nunmehr noch mitzuteilende Stelle zum Grundgewebe eines Hauptkapitels der Chândogya-Upanishad (3,14) geworden.

Çatapatha-brâhmaṇam 10,6,3.

„«Als die Realität *(satyam)* soll man das Brahman verehren. Ja fürwahr, aus Wille *(kratu)* ist der Mensch gemacht, und welches Willens er aus dieser Welt dahinscheidet, nach diesem Willen wird er, in jene Welt hinübergehend, gestaltet. Ja, den *Âtman* soll man verehren; Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt, das Unendliche sein Selbst. Nach Wunsch sich gestaltend, schnell wie der Gedanke, wahrhaften Vorsatzes, wahrhaften Beschlusses, allriechend ist er, allschmeckend, alle Weiten erfüllend, alle Welt durchdringend, schweigend, unbekümmert. Wie ein Reiskorn, oder Gerstenkorn, oder Hirsekorn, oder eines Hirsekornes Kern, so ist dieser Geist *(purusha)* im innern Selbst, golden wie eine Flamme ohne Rauch; und er ist gröfser als der Himmel, gröfser als der Raum, gröfser als diese Erde, gröfser als alle Wesen. Er ist des Lebens Seele, er ist meine Seele; zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen. Wem dieses ward, fürwahr der zweifelt nicht!» — Also sprach Çâṇḍilya: «so ist es!»".

5. Anhang zur Geschichte des Brahman:

Die Hymnen des Atharvaveda über Brahman und den Brahmacârin.

Die hierher gehörigen Hymnen des Atharva-Veda, 10,2 11,8 und 11,5 erlauben zwar nicht, wie die bisher besprochenen Brâhmaṇastellen, die Entwicklung des Brahmanbegriffes von seiner ursprünglichen Bedeutung bis zu der, welche er später immer behalten hat, von seiner Geltung im Ṛigveda bis zu seiner Geltung in den Upanishad's, stufenweise zu verfolgen, setzen vielmehr (wodurch sie ihre Posteriorität bekunden) den fertig entwickelten Brahmanbegriff voraus, liefern

aber doch einen sehr dankenswerten Beitrag zu demselben, sofern sie als Thema die Verwirklichung des Brahman im Menschen behandeln, und zwar 10,2 mehr von der physischen, teleologischen, 11,8 mehr von der psychischen Seite her, während der Hymnus 11,5 das Brahman dadurch verherrlicht, dafs er den Menschen, welcher und solange er ein Träger und gleichsam eine Inkarnation des Brahman ist, d. h. den Brahmacârin, über alles andre hinaushebt.

Atharvaveda 10,2.

Das Brahman als teleologisches Princip.

Seiner Form nach erscheint dieser Hymnus als eine Nachbildung von Ṛigv. 10,121. Dort wurde von dem vedischen Ṛishi auf die mannigfachen Wunder der Natur hingewiesen und als Urheber derselben zuletzt *Prajâpati* genannt, — hier vertieft sich ein mehr nüchterner, aber darum nicht weniger interessanter Dichter in Bau und Funktionen des menschlichen Organismus und weist schliefslich zur Erklärung seiner Wunder auf das *Brahman* hin, das ihn gebildet und in ihm seinen Wohnsitz genommen hat. — Der Hymnus gliedert sich in vier Teile, jeder zu acht bis neun Versen:

1) Vers 1—8. Der Bau des Leibes.

2) Vers 9—17. Die Funktionen des Leibes in Zusammenhang mit der Zweckmäfsigkeit der übrigen Natur, v. 16. (Wer diesen Vers ausscheiden wollte, würde vier vollkommen gleiche Teile gewinnen.)

3) Vers 18—25. Übermacht des Menschen über die Welt und die Götter. Bei dieser letzten Darstellung wird auf Brahman als Urheber der Macht des Menschen hingewiesen (v. 21. 23. 25).

4) Vers 26—33. Nachtrag. Das Haupt als Behälter von Göttern, der Leib als die Burg des Brahman, das Herz als der Wohnsitz desselben. Wer so sich selbst als Verkörperung des Brahman erkennt, wird zu Brahman und dadurch zum Princip aller Dinge (v. 28).

Vers 1—8. Bau des Leibes.

1. Von wem geschaffen sind des Menschen Fersen?
Von wem das Fleisch? von wem der Füfse Knöchel?
Wer schuf die Öffnungen, der Finger Zierde,
Die Strecker[1] aus der Mitte, das Gestell wer?

1. *ucchlakhâu* ist unbekannt; Ludwig rät auf „Fufssohlen". Da aber *madhyatas* dazu gezogen werden mufs, können nur zwei parallel vorhandene, von der Mitte ausgehende Glieder gemeint sein, also vielleicht die Arme; denkbar wäre für diese *ucchlâkhau* (von *çlâkh* nach Dhâtupâṭha 5,13 = *vyâptau*), „die von der Mitte aus sich streckenden".

2. Wie kommt's, dafs sie Fufsknöchel unten schufen
Und oberhalb die Kniescheiben am Menschen?
Dafs sondernd sie die Beine bauten? Wo sind
Der Kniee Angeln? Wer hat das ergründet?

3. Vier sind gefügt, dafs sie zusammenlaufen[1],
Als Last den Knie'n, zur leichtbewegten Tonne.
Wer macht, dafs Hüften sind und Schenkel, sodafs
Des Rumpfes Masse wohlgefestigt dasteht?

1. Einer ähnlichen Anschauung über die Entstehung des Rumpfes begegneten wir oben S. 199.

4. Wie viel Götter und welche sind's gewesen,
Die Brust und Nacken ausgedacht des Menschen?
Wer brachte die Brustzitzen an, die Schultern,
Die Ellenbogen[1]? wer erfand die Rippen?

1. *kaphauḍau* wahrscheinlich = *kaphoṇî*, Ellbogen.

5. Wer fügte seine Arme wohl zusammen,
Dafs er mit ihnen Mächtiges vollbringe?
Und welcher Gott hat weiterhin an ihm
Die Schulterblätter auf den Rumpf gesetzt?

6. Wer hat am Kopf die sieben Öffnungen gebohrt,
Die Ohren hier, die Nase, Augen und den Mund,
In deren Thatkraft mannigfacher Mächtigkeit
Vierfüfsler und Zweifüfsler finden ihren Weg?

7. In Kinnladen die vielgewandte[1] Zunge
Baut er, der Rede Kunst in sie zu legen.
Er regt sich eifrig in der Wesen Innerm,
Mit Wasser sich bekleidend[2]. Wer versteht das?

1. *purûcî* (von PW. mit Hinweisung auf Ṛigv. 3,57,5 ohne Not für verdorben aus *urûcî* erklärt) fem. eines fehlenden *puruvyañc*, wie *urûcî* von *uruvyañc*.
2. Vgl. Ṛigv. 10,121,7 (oben S. 132).

8. Der Gott, der sein Gehirn anfänglich baute,
Die Stirn, des Haargeflechtes Wulst[1], den Schädel,
Der, auf das Kinn auftürmend dieses Bauwerk,
Himmelwärts aufstieg[2], welcher Gott ist dieser?

1. *kakâṭikâ;* die Nennung der andern Teile läſst auf das Hinterhaupt, die mutmaſsliche Verwandtschaft mit *kaṭa* Geflecht, *kaṭi* Hüfte auf den Haarwulst desselben raten. 2. Wohl nur hyperbolisch für: nach oben baute. (*Your ladyship is nearer to heaven than when I saw you last by the altitude of a chopine,* Shakspere, Hamlet 2,2.)

Vers 9—17. Funktionen des Organismus.

9. Die Lust und Unlust vielzweigig, Schlaf, Angstgefühl und Mattigkeit,
Die Freuden alle und Wonnen, woher nimmt's der gewalt'ge Mensch?

10. Not, Niedergang, Zugrundgehen und Dürftigkeit, woher sind sie?
Und Glück, Gedeihn, Nichtfehlschlagen, Verstand und alle Art Erfolg?

11. Wer schuf in ihm den Stromkreislauf, allwärts verzweigt, der Flüssigkeit,
Scharf, hellrot, dunkelrot, schwärzlich, aufwärts, abwärts und seitenwärts?

12. Wer war's, der ihm Gestalt schenkte, wer gab Beleibtheit, Namen ihm,
Den Gang, des Intellekts Leuchte, der Beine kunstvoll Gehewerk?

13. Wer wob in ihm den Aushauch ein, den Einhauch und den Zwischenhauch,
Den Allhauch auch? Wer war der Gott, der sie im Menschen setzte ein?

14. Wer war es, der ihm einpflanzte als ein'ger Gott des Opfers Dienst?
Wer gab ihm Wahrheit, Unwahrheit, wer Tod, wer die Unsterblichkeit?

15. Wer war's, der ihm verlieh Kleidung, wer schuf des Lebens Dauer ihm,
Wer reichte ihm der Kraft Gabe, wer schenkte ihm die Schnelligkeit?

16. Wodurch hat er gespannt Wasser, wodurch macht leuchten er den Tag,
Liefs Morgenröten aufflammen und gab der Abendwerdung Gut?

17. Wer, dafs er des Geschlechts Faden fortspinne, pflanzt' ihm Samen ein,
Wer häufte auf ihn Geistkräfte, gab Stimme ihm und Mienenspiel?

Vers 18—25. Übermacht des Menschen und ihr Grund.

18. Wodurch bevölkert die Erde, wird selbst des Himmels Meister er
Und überwächst die Berghöhen, — wer gab ihm dieses Opferwerk[1]?

1. Durch die Opfer beherrscht er Erde und Himmel (die Götter) und wächst höher als Berge, wie er nach biblischer Hyperbel durch den Glauben Berge versetzt.

19. Wodurch erreicht er Parjanya und Soma, den weitschauenden,
Wodurch das Opfer, den Glauben, wer hat ihm eingepflanzt den Geist?

20. Wodurch erlangt er Schriftwissen, wodurch den Parameshṭhin hier,
Wodurch erlangt er dies Feuer, wodurch mafs er den Jahreslauf?

Bevor der Dichter in die Antwort auf v. 1—20 ausbricht, erscheinen hier als höchste Leistungen, die er am unmittelbarsten dem Göttlichen in ihm verdankt: 1) *çrotriyam* sc. *jñânam*, das Wissen des Schriftkundigen, 2) *Parameshṭhin*, der höchste Geist, d. h. die Kenntnis desselben, 3) *asau agniḥ* dies Feuer, mit Hinweisung auf das Opferfeuer, 4) die Ausmessung des Jahres als Voraussetzung des jährigen Opfercyklus. Und nun endlich die Antwort:

21. Als Brahman[1] hat er Schriftwissen, als Brahman Parameshṭhin hier,
Als Brahman hat er dies Feuer, als Brahman mafs er aus das Jahr.

1. Als Brahman, d. h. vermöge des ihm einwohnenden Brahman, welches zwar hier noch das im Menschen wohnende „Gebet", jedoch schon als eine weltbauende und weltbeherrschende Macht, bezeichnet. — Charakteristisch ist im Folgenden der Wechsel zwischen *brahma* und *brahmaṇâ;* der Mensch erlangt seine Übermacht durch das Brahman, ist aber, seinem bessern Teile nach, dieses Brahman selbst.

22. Durch wen wohnt unter Göttern er und unter Menschen, gottentstammt?
Durch wen heifst jenes Nicht-Kshatram, und dies der Kshatra edler Stand?

23. Als Brahman[1] wohnt er bei Göttern und unter Menschen, gottentstammt,
Als Brahman heifst dies Nicht-Kshatram, jenes der Kshatra edler Stand.

1. Die vier Kasten werden, wie Ṛigv. 10,90 auf den *Purusha*, so hier auf das *Brahman* zurückgeführt: der Mensch κατ' ἐξοχήν, d. h. der Brahmane, wohnt unter Göttern, die ihn umgeben und schützen, und er wohnt unter den gottentsprofsnen Stämmen: *Kshatra, Vaiçya, Çûdra.* Sowohl das edle Kshatram *(sát kshatrám)* als auch das Übrige *(nákshatram* oder, wenn man ändern will, *ná kshatrám),* nämlich *Vaiçya* und *Çûdra*, hat von Brahman seine Benennung und durch diese seine sociale Ordnung empfangen.

24. Wer schuf hier diesen Erdboden, wer baute hoch den Himmel auf?
Wer hat in Höhe und Breite des Luftraums Weite ausgespannt?

25. Brahman[1] schuf hier den Erdboden, Brahman baute den Himmel auf,
Brahman[2] in Höhe und Breite ist als der Luftraum ausgespannt.

1. Als causa efficiens *(brahmaṇâ).* 2. Als causa materialis *(brahma).*

Vers 26—33. Nachtrag (über Haupt, Leib, Herz).

26. Als zusammen sein Haupt nähte Atharvan und das Herz in ihm,
Regt' er über dem Hirn ihn an als Läuterer vom Haupte her[1].

1. Atharvan, als Soma *(pavamâna)* zu Kopfe steigend, nimmt seinen Sitz oberhalb des Hirns, von wo er den Menschen (d. h. den Brahmanen) anregt.

27. Dem Atharvan gehört dies Haupt, ein Fafs mit Göttern vollgestopft[1],
Es schützen dieses Haupt Prâṇa, Nahrung und Manas im Verein[2].

1. Mund, Nase, Auge, Ohr sind der Sitz von *Agni, Vâyu, Âditya, Diças,* Ait. Up. 1,1,4. Vgl. den Vers Atharvav. 10,8,9, Bṛih. Up. 2,2,3. 2. Vgl. den *prâṇamaya, annamaya, manomaya koça,* Taitt. Up. 2.

28. Der Mensch wächst aufwärts, wächst seitwärts, wird gegenwärtig allerwärts,
Der erkannt hat die Burg Brahman's, deren Bürger er selber ist[1].

1. Der Leib ist die Burg *(pur)* des Brahman, der Mensch ihr Bürger *(purusha);* wer sich so als das Brahman erkennt, wird, wie dieses, allgegenwärtig.

29. Fürwahr, wer diese Burg Brahman's umhüllt weifs von Unsterblichem[1],
Dem schenkt Brahman und sein Anhang[2] Gesicht, Leben und Nachkommen.

1. Von den v. 27 erwähnten Göttern. 2. Eben die genannten Götter.

30. Fürwahr, dem fehlt die Sehkraft nicht und Leben bis zum Alter hin,
Der erkannt hat die Burg Brahman's, deren Bürger er selber ist.

31. Acht Räder[1] sind und neun Pforten[2] an dieser festen Götterburg,
In ihr ist ein Gefäfs[3], goldig, himmlisch, von Lichtglanz rings umhüllt.

1. Vermutlich die Arme, Beine, Hände und Füfse (vgl. *ashṭâṅga*). 2. Die neun Öffnungen des Körpers. 3. Das Herz.

32. In diesem goldigen Gefäfs, das drei Speichen[1], drei Stützen[2] hat,
Da wohnt ein Wunderding, selbsthaft[3]; das kennt nur, wer das Brahman kennt.

1. und 2. Wird sich auf anatomische Verhältnisse beziehen, also etwa die beiden Herzohren nebst der Herzspitze und die drei entsprechenden Stellen des Perikardium bedeuten. 3. Ein *yaksham âtmanvat*, nämlich das Brahman.

33. In die strahlende, goldgelbe, mit Herrlichkeit umgeb'ne Burg,
Die goldne, unbezwingbare, — in diese ging das Brahman ein.

Atharvaveda 11,8.

Die Entstehung des Menschen.

Von verwandtem Inhalte wie das vorige Stück, nur weniger ernsthaft und daher auch weniger ernst zu nehmen, ist das Lied Atharvav. 11,8, das die ursprüngliche Entstehung des Menschen durch ein Zusammenfahren psychischer und physischer, übrigens insgesamt von Brahman abhängiger Faktoren schildert. Der Verfasser ist einer jener geistreichen aber paradoxen Gesellen, von denen oben S. 209 die Rede war, und die an der heiligen Überlieferung ihren Mutwillen üben. Aus den Göttern (Indra, Agni, den Açvin's, Soma, Tvashṭar und selbst dem Schöpfer Bṛihaspati, v. 5. 8. 9) macht er sich sehr wenig; sie sind nur Epigonen, sind nur die Nachkommen ihrer gleichnamigen Vorfahren (v. 9), und auch diese Vorfahren (denen allenfalls auf den Bau des Leibes ein Handlangereinfluss zugestanden wird, v. 18) sind nicht ursprünglich sondern aus *Tapas*, *Karman* und zuhöchst aus *Brahman* entstanden, ebenso wie die zehn Götter, d. h. psychischen Kräfte, die durch ihre Verbindung den Menschen hervorbringen (v. 4. 26), und neben denen noch eine grofse Zahl andrer, auch übler Götter (v. 19 *pâpmâno nâma devatâḥ*) zum Aufbau des menschlichen Organismus bei-

tragen. Dieser Leichtigkeit, mit der aus der Hand unseres Dichters allerlei neue Götter hervorgehen (zu denen auch die *Saṃdhâ* v. 15. 16 und das kurzer Hand kreierte Ehepaar *Îçâ* und *Vaça* v. 17 gehören), entspricht die Leichtfertigkeit, mit der er die anerkannten Götter, Agni, Indra u. s. w., behandelt, ohne dafs er doch versuchte, ihre Stellung gegenüber dem Brahman und den im Menschen wohnenden Göttern ernstlich zu fixieren; und nehmen wir hierzu noch die Renommistereien in v. 3 und 7, den humoristischen Eingang v. 1—2, die Parodie v. 29, und den schlechten Witz, mit dem er schliefst, so dürften wir so ziemlich alles zu seiner Charakteristik Nötige beisammen haben.

Seine Grundanschauung, soweit bei ihm von einer solchen die Rede sein kann, ist folgende. Oberstes Princip ist das *Brahman*, das im Menschen verkörpert ist, in dem daher auch alle Götter wohnen „wie die Kühe im Kuhstall“ (v. 32). Neben dem Brahman steht (ob von ihm abhängig, wird nicht gesagt) „der grofse Ocean“ (v. 2. 6), „die *Virâj*“ (v. 30), „die alten, trägen Wasser“ (v. 34), mit andern Worten, die uns wohlbekannten Urwasser. Aus ihnen gingen hervor als älteste Götter *Karman* und *Tapas* (v. 2. 6). Von diesen dreien, Brahman, Karman und Tapas, geht nun, wie es scheint, eine doppelte Genealogie von Göttern aus, die wir als die mythologische und die psychologische unterscheiden wollen.

a. Die mythologischen Götter: als Beispiele werden genannt v. 5 der Schöpfer *Bṛihaspati*, *Indra*, *Agni*, die *Açvin*'s; v. 9 *Indra*, *Soma*, *Agni*, *Tvashṭar*; v. 31. 33 *Agni*, *Vâyu*, *Sûrya*. Zu ihnen dürfen wir wohl auch die *Ṛitu*'s (Jahreszeiten) v. 5, die *Bhûmi* (Erde) v. 7, die *Saṃdhâ* (Harmonie) v. 15. 16, endlich *Vaça* (Wille) und *Îçâ* (Macht) v. 17 rechnen. Hingegen wird *Prajâpati* nicht anerkannt, sondern in v. 30 durch Identifikation mit Brahman wegerklärt. Woher nun diese Götter? Diese Frage wird v. 5—9, und zwar höchst ungenügend, behandelt. Nach v. 9 stammen sie von gleichnamigen frühern, also Indra von einem Ur-Indra, Tvashṭar von einem Ur-Tvashṭar, Bhûmi von einer Ur-Bhûmi (v. 7) u. s. w. Diese Urgötter scheinen höher zu stehen als die jetzigen; mit der Kenntnis der Ur-Bhûmi thut der Dichter v. 7 sehr wichtig,

ohne dafs etwas dahinter wäre; vielleicht denkt er sie als identisch mit dem Urwasser. Ur-Tvashṭar leistet nur bei dem Bau des Leibes, und auch hier nur einen nebensächlichen Dienst, indem er die Höhlungen desselben bohrt v. 18; das übrige baut nicht er, sondern die *Saṃdhâ* oder Harmonie v. 15. 16. Weiter ist kein Einflufs dieser Götter, weder der jetzigen noch der ursprünglichen, auf den Menschen zu erkennen, nur dafs Sûrya, Vâyu, Agni sich nach dem Tode in der üblichen Weise in den Leib teilen v. 31. 33. Ohne Zweifel stammen sie von Brahman, Karman, Tapas, v. 5. 6, aber in welcher Weise, das bleibt unklar. Dürften wir v. 10 pressen, nach welchem die mythologischen Götter Kinder *(putrâḥ)* der zehn psychologischen zu sein scheinen, so liefse sich folgende Genealogie herstellen:

1) Brahman, Satyam und Tapas,
2) die zehn psychologischen Götter,
3) die mythologischen Urgötter,
4) die jetzigen mythologischen Götter.

Dadurch würden wir den wertvollen Gedanken gewinnen, dafs die zehn psychologischen Urprincipien, von denen sogleich zu reden sein wird, nicht nur den Menschen, sondern auch den Göttern zu Grunde liegen; aber dieser Gedanke ist kaum angedeutet (v. 10), und so läfst sich aus dem ganzen Abschnitt v. 5—9 nur so viel entnehmen, dafs die Götter der Mythologie nicht über, sondern neben dem Menschen stehen, auf dessen Genesis der Dichter seine ganze Aufmerksamkeit richtet.

b. Die zehn psychologischen Götter und der Mensch. Der erste Knoten zum Wesen des Menschen wird dadurch geschürzt, dafs *Manyu* (θυμός) v. 1 eine Gattin aus dem Hause des *Saṃkalpa* (Entschlufs), und zwar die *Âkûti* (Absicht) v. 4, als Braut heimführt, wobei Brahman, Tapas und Karman Brautführer sind. Der Mensch als eine Ehe zwischen *Manyu* und *Âkûti*, zwischen Wille und Intellekt, das wäre ein eines Philosophen nicht unwürdiger Gedanke. Nur ist das Bild insofern hinkend, als die drei Brautführer in Wahrheit die Schöpfer des Manyu oder vielmehr der zehn Kräfte sind, die nach v. 4 die Braut heimführen (*âvahan*, nicht

„zuführen“, da die Brautführer ja Brahman, Tapas, Karman sind, auch *âvah* in v. 1 und 4 nicht wohl in verschiedener Bedeutung genommen werden kann), und die wir daher mit Manyu identifizieren müssen. Diese zehn Kräfte sind 1—4 die vier Lebenshauche, *Prâṇa, Apâna, Vyâna, Udâna*, 5—8 Auge, Ohr, Rede, *Manas*, 9. *Akshiti*, wohl die den Menschen zusammenhaltende, und 10. *Kshiti*, die ihn beim Tode trennende Kraft (wie ja auch die spätere Philosophie für die Funktion des Sterbens eine eigene Seelenkraft, den *Udâna*, annahm). Diese zehn psychischen Götter, welche nach v. 4 die *Âkûti* (das Bewufstsein) heiraten und daher nach v. 1 mit *Manyu* identisch sind, sind nach v. 10 von frühern Göttern *(Brahman, Tapas, Karman)* geboren; sie überlassen die Welt „den Kindern“ (den mythologischen Göttern) und schaffen sich eine eigene Welt in Gestalt des Menschen, v. 10. Zu diesem Zwecke tragen sie (v. 11) oder giefsen sie (v. 13) die v. 11—15 genannten Körperteile zusammen, welche dann von der Göttin *Saṃdhâ* (Harmonie) gefügt (v. 15), von der *Îçâ* mit Farbe bekleidet (v. 17), und von Ur-*Tvashṭar* mit Bohrlöchern versehen werden (v. 18), worauf der Leib fertig ist und die Götter, nämlich zunächst die genannten zehn, in ihn eingehen (v. 10. 11. 13. 18. 26. 29). Ferner aber gehen aufser ihnen noch eine grofse Zahl, nämlich über fünfzig andre Götter (psychische Kräfte) in den Menschen ein, die v. 19—27 aufgezählt werden, wobei v. 26 auch jene zehn ersten wieder mit erscheinen. Es werden dann v. 28 noch die acht Wasser des Leibes aufgezählt, v. 29 wird eine kleine Parodie auf Ṛigv. 10,90,6 eingeflochten, und dann zum Schlusse heifst es v. 30: als die Wasser (die acht v. 28 genannten), als die Gottheiten (die zehn erstern und die mehr als fünfzig andern), und als die mit dem Brahman verbundene Virâj (der grofse Ocean v. 2. 6, die Urwasser, aus denen nach v. 34 der Leib und seine v. 11—15 genannten Teile stammen) fährt das *Brahman* in den Leib, in welchem es „der dem Leibe vorstehende Prajâpati“ ist. Darum ist (v. 32) „dieses (Ganze des Menschen) Brahman“, denn im Menschen wohnen alle Götter, die Götter aber in Brahman. Die Verse 31 und 33 handeln vom Tode, v. 34 von der ersten Entstehung des Körpers im Urwasser.

Vers 1—4. Die Seele als Brautpaar.

1. Als sich *Manyu* eine Gattin aus des *Saṃkalpa* Haus erkor,
   Wer war Brautführer, wer Werber, wer war der Werber oberster?

2. *Tapas* und *Karman* waren da tief in dem grofsen Ocean,
   Die waren Brautführer, Werber, *Brahman* der Werber oberster.

3. Zehn der Götter[1] geboren sind vordem von Göttern[2] allzumal,
   Wer diese kennt von Angesicht, der mag wahrlich sich rühmen laut.

1. Die im folgenden Verse genannten: *Prâṇa, Apâna, Cakshuḥ, Çrotram, Akshiti, Kshiti, Vyâna, Udâna, Vâc, Manas;* sie sind zusammen der v. 1 genannte *Manyu*, da sie v. 4 die *Âkûti* heimführen. 2. Von *Tapas, Karman* und zuhöchst von *Brahman.*

4. Einhauch und Aushauch, Aug' und Ohr, der Unvergang und der Vergang,
   Querhauch, Aufhauch, Wort und Verstand führten als Braut die Absicht da.

Vers 5—9. Episodisch. Die Naturgötter und ihr Ursprung.

5. Damals gab's noch nicht Jahrzeiten, nicht den Schöpfer *Bṛihaspati*,
   Nicht *Indra, Agni,* nicht *Açvin*'s; — wen ehren die als Ältestes?

6. *Tapas* und *Karman* da waren tief in dem grofsen Ocean,
   Auch *Tapas* ward erst aus *Karman;* dies ehren sie als Ältestes.

7. Und die Erde, die vor dieser, die nur Wahrwissern ist bekannt,
   Wer all diese[1] kennt mit Namen, der dünke sich der Urzeit kund.

1. *Tapas, Karman* und die Ur-*Bhûmi;* diese Zusammenstellung läfst vermuten, dafs unter letzterer der Urstoff (v. 2. 6 *mahân arṇavaḥ,* v. 30 *Virâj,* v. 34 *vṛiddhâḥ stîmâ' âpas*) zu verstehen ist. Die Unterscheidung der Urerde von der jetzigen könnte dann das Motiv gewesen sein zu der wunderlichen Unterscheidung des Indra und Ur-Indra u. s. w. in den beiden folgenden Versen.

8. Woraus stammt Indra und Soma, und Agni, woraus stammt er her?
   Woraus Tvashṭar, der bildende, woraus entstammt der Schöpfer selbst?

9. Indra aus Indra, Soma aus Soma, Agni aus Agni stammt;
   Tvashṭar entsprang nur aus Tvashṭar, der Schöpfer aus dem Schöpfer nur.

Vers 10—18. Zusammenschüttung des Körpers durch die zehn v. 4 genannten Götter.

10. Doch jene zehn geborenen Götter[1] von Göttern[2] ehedem,
Diesen Kindern[3] die Welt lassend, in welcher Welt[4] verweilen die?

1. *Prâṇa, Apâna* u. s. w. v. 4. 2. *Brahman, Karman, Tapas*. 3. *Indra, Soma* u. s. w. 4. Der menschliche Leib ist ihre Welt (ihr Ort, *loka*).

11. Als man Haare, Knochen, Sehnen und Fleisch und Mark zusammentrug,
Den Leib nebst seinem Fufsgestell, in welche Welt ging da man ein?

12. Woher[1] trug man sie zusammen, die Haare, Knochen, Sehnen da,
Wer[2] trug zusammen und woher Glieder, Gelenke, Mark und Fleisch?

1. Aus dem Urstoffe, vgl. v. 7. 2. Die zehn Götter v. 4.

13. Zusammengiefser heifsen sie, die Götter, die dies sammelten,
Zusammen gossen ihn Götter und gingen in den Menschen ein.

14. Die Schenkel, Füfse, Kniescheiben, das Haupt, die Hände und den Mund,
Die Rippen, Brustwarzen, Seiten, wer hat so weise das gefügt?

15. Haupt, Hände und den Mund ferner, Zunge, Halswirbel, Brustkorb auch,
Das hat, in Haut es einhüllend, die grofse Harmonie gefügt.

16. Als fertig dieser Leib vorlag, grofs durch die Harmonie gefügt,
Wer hat, durch die er glänzt heute, auf ihn die Farbe aufgelegt?

17. Alle Götter sich abquälten, das merkte da ein trefflich Weib,
Îçâ (die Macht) des *Vaça* (Willens) Eh'gattin, die legte ihm die Farbe auf.

18. Thüren bohrte dann ein Tvashṭar, Tvashṭar's Vater, der höhere,
So ward als sterblich Haus der Mensch, in den die Götter gingen ein.

Vers 19—27. Einzug der Seelenkräfte.

19. Schlaf, Mattigkeit und Auflösung, — Götter, die Übel sind genannt, —
Alter, Kahlheit und Grauwerden, die gingen in den Körper ein.

20. Stehlsucht, Unthat und Ränkelust, Wahrheit, Opfer und grofser Ruhm,
Kraft, Herrschaft und Gewalthaben, die gingen in den Körper ein.

21. Da kamen Übermacht, Ohnmacht, Wohlwollen, Übelwollen auch,
Des Hungers und des Dursts Heerschar, die gingen in den Körper ein.

22. Tadelsucht und Nichttadelsucht, was spricht 'so nimm!' und spricht 'o nein!',
Glauben, Spenden und Unglauben, die gingen in den Körper ein.

23. Die Wissenschaften, Nichtwissen und alles, was erlernbar ist,
In den Körper sodann gingen, *Brahman*, *Ṛic*, *Sâman*, *Yajus*, ein.

24. Der Wonnen, Freuden, Lust Heerschar sowie des Jubels froher Schall,
Das Lachen, Scherzen und Tanzen, die gingen in den Körper ein.

25. Geplauder und Geschwätzigkeit sowie des Jammers Klagelaut,
Die gingen ein in den Körper, Ansporn und Triebe allerlei.

26. Einhauch und Aushauch, Aug' und Ohr, der Unvergang und der Vergang,
Querhauch, Aufhauch, Wort und Verstand[1] mit dem Körper verbanden sich.

1. Die zehn Grundkräfte aus v. 4, deren Voranstellung man erwartet hätte. Pedanterie ist der Fehler unseres Dichters nicht.

27. Wunschäufserung und Anordnung, Einzelbefehl und Allbefehl,
Vorsätze und Entschliefsungen, die gingen in den Körper ein.

Vers 28—29. Die acht Körperwasser.

28. Das Blasenwasser, Blutwasser, Schweifswasser, Thränenwasser auch,
Darm-, Same-, Kot-, Gemein-Wasser verlegten sie an ekeln Ort.

29. Einlegend so die acht Wasser, Gebein zum Brennholz[1] machten sie,
Zum Schmalz[1] den Samen, so gingen die Götter in den Menschen ein.

1. Dieser plötzliche Einfall (da doch nirgends vorher von einer Auffassung der Menschenschaffung als Opfer die Rede war), wird wohl nur als eine scherzhafte Parodie von Ṛigv. 10,90,6 (oben S. 157) aufzufassen sein.

Vers 30. 32. Die Summa.

(Wir stellen v. 31 und 32 um.)

30. Als die Wasser und Gottheiten und Virâj, die mit Brahman war,
Ging Brahman in den Leib ein, ihm als Prajâpati vorzustehn.

32. Drum, wahrlich, wer den Menschen kennt, weifs, dafs der Leib hier Brahman ist,
All' jene Götter sind in ihm, wie im Kuhstall die Kühe sind[1].

1. Auch dies dürfte scherzhaft zu nehmen sein.

Vers 31. 33. Das Sterben.

31. In Aug' und Odem des Menschen teilten dann Sonne sich und Wind;
Was sonst von ihm noch bleibt, reichten die Götter da dem Agni dar.

33. Sobald das Sterben ihn ankommt, geht dreifach auseinander er,
Nach dorthin geht mit einem er (zur Sonne),
Nach dorthin geht mit einem er (zum Winde),
Hienieden bleibt mit einem er (bei Agni).

Vers 34. Nachträglicher Wortwitz.

34. Im Gerinnsel der Urwasser war sein Körper verborgen einst;
In ihm ward er gelaicht gleichsam, darum wird Leichnam[1] er genannt.

1. Anders (zwischen *çava* Leichnam und *çavas* Kraft), aber nicht besser ist das Wortspiel im Original.

Atharvaveda 11,5.

Der Brahmanschüler als Inkarnation des Brahman.

Das Brahman bringt diese Welt hervor; aber es ist darum doch nicht diese Welt; wollen wir daher zu Brahman gelangen, so müssen wir uns dieser Welt entäufsern, uns von ihr loslösen, ihr entsagen, kurz, dasjenige üben, was der Inder *tapas* (Askese) nennt. Daher gehören *Brahman* (Erhebung über das Individuelle) und *Tapas* (Entsagung dem Individuellen) eng zusammen, wie Theorie und Praxis, das Tapas ist die Verwirklichung des Brahman im Leben, ist das praktisch gewordene Brahman selbst.

Der Mensch hat das Bedürfnis, dieses Höchste *(brahman)* und seine Verwirklichung *(tapas)* nicht nur in Geist und Gemüt zu erstreben, er will es auch, wenn möglich, im Menschen verwirklicht anschauen, weil er nur so der Möglichkeit, es auch selbst zu verwirklichen, sicher zu sein glaubt, worauf ja auch die Bedeutung der Christusidee in unserer Kirche beruht. In Indien, wo man weniger individuell denkt als bei uns, ist es nicht eine Person, in der der Dichter unseres Hymnus das Göttliche verwirklicht sieht, sondern eine ganze Menschenklasse, der jeder einmal angehören soll, die Klasse der *Brahmacârin*'s oder Brahmanschüler.

Jeder *Dvija (Brâhmaṇa*, *Kshatriya* und *Vaiçya)* soll in seiner Jugend eine Reihe von Jahren *Brahmacârin* sein, einerseits um das *Brahman* in Gestalt des Veda in sich aufzunehmen, anderseits um es als *Tapas* durch eine Reihe von Entsagungen praktisch zu üben, worauf alle Vorschriften für den Brahmacârin (Keuschheit, Gehorsam gegen den Lehrer, Bedienung desselben im Hause durch Pflege der heiligen Feuer, aufser dem Hause durch Betteln für ihn u. s. w.) hinauslaufen. So ist dieser Stand, wie schon der Name *brahma-cârin* „der in Brahman Wandelnde“ besagt, recht eigentlich dem Brahman und seiner Verwirklichung im Erkennen und Handeln gewidmet; in beiden Richtungen soll der Brahmanschüler nur Brahman und nichts andres sein. Insofern er aber dieses ist, ist er nicht mehr Individuum, sondern das Princip aller Dinge selbst *(aham brahma asmi)*, ist er Schöpfer und Beleber von allem im Himmel und auf Erden, wie unser Hymnus es ausführt, und wenn in demselben für den, welcher mehr an das Individuum als an die Idee denkt, deren Träger es ist, manches übertrieben, ja ungeheuerlich erscheinen mag, so liegt in ihm doch der sehr wahre Gedanke, dafs wir das Princip der Dinge, das Brahman, nicht in irgendeinem Wolkenkuckucksheim zu suchen haben, sondern in unserm eigenen Innern, und zwar nicht in der individuellen Seite desselben, sondern in derjenigen, welche in uns in dem Mafse lebendig wird, in welchem wir in der Weise des Brahmacârin durch Tapas uns über die ganze Sphäre des Individuellen, ihm entsagend, erheben.

Wir übersetzen den Hymnus, indem wir versuchen, seine Teile zu sondern, bemerken aber im voraus, dafs manches in demselben auch uns problematisch bleibt.

Vers 1—2. Der Brahmacârin als Inbegriff der Gottheit.

1. Der Brahmanschüler belebend beide Welten geht.
   In ihm sind einmütig die Götter alle.
   Er hält und trägt die Erde und den Himmel,
   Er sättigt durch sein Tapas selbst den Lehrer[1].

1. Das Betteln für den Lehrer ist *Tapas*.

2. Dem Brahmanschüler nah'n, ihn zu besuchen,
   Väter und Götter, einzeln und in Scharen;
   . . . ihm folgen die Gandharven[1] . . .
   Sechstausend und dreihundertdreiunddreifsig[2],
   Und alle Götter sättigt er durch Tapas[3].

1. Vermutlich Glosse. 2. Nach Ṛigv. 3,9,9 giebt es 3339, nach Bṛih. Up. 3,9,1 3306 Götter. 3. Die Pflege der heiligen Feuer ist *Tapas*.

Vers 3—4. Bedeutung der Einführung und der Holzscheite.

3. Der Lehrer, der den Brahmanschüler einführt,
   Nimmt ihn wie eine Leibesfrucht in sich auf;
   Drei Nächte[1] trägt er ihn im Mutterleib, dann
   Gebiert er, den zu schauen Götter kommen.

1. Vielleicht auf die (freilich nicht allgemeine) Vorschrift bezüglich, nach welcher der Lehrer drei Nächte nach der Einführung *(upanayanam)* dem Schüler als Erstes die Gâyatrî lehrt, Çâṅkh. Gṛihyas. 2,5.

4. Ein Brennholz ist die Erde, eins der Himmel,
   Und mit dem dritten füllt er an den Luftraum.
   Durch Brennholz, Gürtel, Studium[1], — durch das Tapas
   Sättigt die Welträume der Brahmanschüler.

1. Alle diese Dinge sind für den Schüler nach einer Vorschrift geregelt, der er sich unterwerfen mufs, und folglich *Tapas*.

Vers 5—6. Der Brahmanschüler, als Brahman, macht Tag und Nacht.

5. Der Brahmanschüler, im Ost brahmangeboren,
   In Glut sich kleidend, steigt empor durch Tapas,
   Aus ihm ward Brahmankraft, das höchste Brahman,
   Die Götter all, und was sie macht unsterblich.

6. Der Brahmanschüler zieht, brennholzerleuchtet,
Geweiht, schwarzfellgekleidet, langen Bartes[1];
Zieht täglich von der Ostsee zu der Nordsee[2],
Verschlingt die Welt und heifst sie wiederkehren.

1. Poetische Schilderung der Nacht. 2. Auch wir nennen ja so das westliche Meer.

Vers 7—9. Der Brahmanschüler als Welthüter.

7. Er zeugte Brahman, Urwasser und Weltraum,
Er den Prajâpati, Parameshṭhin, Virâj;
Als Keim[1], verborgen in des Ew'gen Schofse,
Hat er zermalmt als Indra die Dämonen.

1. Als Blitz. — Im folgenden Verse erscheinen Lehrer und Schüler, die ja beide Träger des *Brahman* und *Tapas* sind, als Schöpfer und Erhalter der Welt.

8. Der Lehrer baute diese beiden Welten,
Die weiten, tiefen, Erde und den Himmel,
Der Brahmanschüler schützt sie durch sein Tapas,
In ihm sind einmütig die Götter alle.

9. Als Bettelgabe hat die breite Erde
Vormals erbracht der Schüler und den Himmel;
Auf ihnen, die er als Brennhölzer ehrte,
Sind angesiedelt alle diese Wesen.

Vers 10—16. Feuer, Sonne, Gewitter und Regen; Gewinnung des Lichts.

10. Hier einer, über des Himmels Rücken der andere,
Sind zwei Behälter[1] der Brahmankraft verborgen;
Durch Tapas hütet sie der Brahmanschüler;
Nur weil er kennt das Brahman, thut er dieses.

1. Die Behälter des Opferfeuers und des Sonnenfeuers, aus deren Verbindung nach dem Folgenden, wie es scheint, das Blitzfeuer entspringt.

11. Eins hier, jenseits das andre von der Erde,
Zwei Feuer treffen sich zwischen Erd' und Himmel;
In ihnen ruhen gar gewalt'ge Strahlen,
Durch Tapas meistert sie der Brahmanschüler.

12. Er brüllt, er donnert, züngelt rot und weifslich,
Mit mächt'gem Gliede dringt er in die Erde,
Mit seinem Strom benetzt er ihren Rücken,
Davon die vier Weltweiten alle leben.

13. In Feuer, Sonne, Mond, in Wind und Wasser
Legt er sein Brennholz an, der Brahmanschüler,
Davon die Funken in der Wolke stieben,
Als Opferschmalz Dunst[1], Regen, Wasser abtrieft.

1. *purîsham* statt *purusho*, mit Ludwig.

14. Tod, Varuṇa war ihm Lehrer, Soma war Kräuter ihm und Milch,
Die Wolken seine Heerhaufen, durch die dies Licht er hat erbracht.

15. Varuṇa selbst als sein Lehrer nährt ihn daheim mit Butterseim,
Um was man bittet bei Prajâpati,
Das reicht der Brahmanschüler dar als Freund aus seinem eignen Selbst.

16. Der Brahmanschüler ist Lehrer, ja, ist Prajâpati sogar,
Als solcher herrscht er, als Herrscher ward Indra er, der waltende.

Vers 17—19. Kraft des *brahmacaryam*, Brahmanwandels.

17. Durch Brahmanwandel, durch Tapas beschützt der Fürst sein Königreich,
Aus Brahmanwandel der Lehrer wünscht einen Brahmanschüler sich.

18. Durch Brahmanwandel die Jungfrau erlangt den Jüngling zum Gemahl;
Durch Brahmanwandel der Ochse, das Pferd[1] erkämpft die Nahrung sich.

1 Alle Arbeit *(Karman)* ist als solche, und wenn man von dem Zweck absieht, *Tapas*. Daher die häufige Zusammenstellung von *Brahman, Tapas, Karman*.

19. Durch Brahmanwandel, durch Tapas wehrten die Götter ab den Tod,
Durch Brahmanwandel hat Indra das Licht den Göttern zugebracht.

Vers 20—22. Nochmals der Brahmanschüler als Schöpfer.

20. Vergangenes und was künftig, Tag und Nacht, Kräuter und der Baum,
Das Jahr mitsamt den Jahrzeiten vom Brahmanschüler sind erzeugt.

21. Der Erde und der Luft Tiere, wilde Tiere und zahme auch,
Die ohne Flügel, mit Flügeln, vom Brahmanschüler sind erzeugt.

22. Alle Kinder Prajâpati's tragen in sich des Lebens Hauch,
Doch alle diese schützt Brahman, wie es im Brahmanschüler wohnt.

Vers 23—24ª. Nochmals Brahman als Sonne.

23. Von Göttern angetrieben glänzt unüberragt die Sonne dort;
Aus ihr ward Brahmankraft, das höchste Brahman,
Die Götter all, und was sie macht unsterblich.

24ª. Der Brahmanschüler trägt das Brahman glanzvoll,
Ihm sind die Götter alle eingewoben.

Vers 24ᵇ—25. Gebet (wohl an Brahman).

24ᵇ. Einhauch, Aushauch und Zwischenhauch verleihend,
Rede und Geist, Herz und Gebet und Einsicht,

25. Gieb Auge uns und Ohr, gewähre Ruhm uns,
Nahrung und Samen, Blut und Leibessegen.

Vers 26. Das Brahman als Urprincip über den Urwassern schwebend — und zugleich in der Erscheinung der Brahmanschüler verwirklicht.

26. Dies schuf der Brahmanschüler, über der Wasser Rücken
Stand er und übte Tapas in dem Urmeer, —
Und er, gebadet, braun und gelb gekleidet, glänzt im Land umher.

V. Geschichte des Âtman (und der verwandten Begriffe, Purusha und Prâṇa) bis auf die Upanishad's.

Soll über das Rätsel, als welches die Welt dem philosophierenden Menschengeiste sich darstellt, ein Aufschlufs überhaupt möglich sein, so wird derselbe wesentlich und vor allem aus unserm eigenen Innern geschöpft werden müssen. Denn erstlich ist der Mensch die oberste Stufe der Natur, auf welcher dasjenige, was im Unorganischen, in der Pflanze, im Tiere in gradueller Steigerung erscheint, seinen vollkommensten Ausdruck findet; — zweitens aber ist unser eigenes Sein der einzige Punkt der Welt, in welchem sich uns die Natur von innen öffnet und einen, wenn auch nur beschränkten, Blick in ihre abgründlichen Tiefen gestattet.

Hierauf beruht es, dafs unter den Begriffen, durch welche das indische Denken über die schon im Ṛigveda erkannte ewige Einheit einen nähern Aufschlufs zu gewinnen sucht, diejenigen am bedeutsamsten und erfolgreichsten gewesen sind, welche zum Naturganzen den Schlüssel in der Anschauung des eigenen Selbstes finden, also namentlich die Auffassung jenes ewigen Einen als der *Purusha* (Mann, Geist), der *Prâṇa* (Leben) und vor allem andern als der *Âtman*, d. h. als „das Selbst“; ja, man kann sagen, dafs für das Princip der Welt in allen Zeiten, Ländern und Sprachen kein glücklicherer Ausdruck gefunden worden ist, als die Bezeichnung desselben als der *Âtman*, das Selbst, welche in den Upanishad's und weiterhin ganz überwiegend und völlig synonym mit *Brahman* gebraucht wird.

Inzwischen ist eine Geschichte des Wortes *âtman* von seinem ersten Auftreten an bis zu den Upanishad's hin, in denen es neben *brahman* der gewöhnliche Ausdruck für das innerste Wesen sowohl des Menschen als auch der gesamten Natur ist, mit grofsen Schwierigkeiten verknüpft und läfst sich in der Weise, wie wir die Geschichte des *brahman* geliefert haben, gar nicht gewinnen, indem bei diesem Worte die Verhältnisse wesentlich anders liegen.

Oldenberg, der sich, unseres Wissens, am eindringendsten mit dieser Frage beschäftigt hat, unterscheidet zwei parallele Strömungen der Gedanken, von denen die eine das *brahman*, die andre den *âtman* zum Princip erhob, und welche beide innerhalb ihres Gebietes immer mehr und mehr sich erweiterten, bis sie schliefslich zur Einheit der Brahman-Âtman-Lehre, wie sie in den Upanishad's vorliegt, verschmolzen. „Es hat“, sagt er (Buddha, 1. Aufl., S. 30. 31), „etwas von der ruhig unaufhaltsamen Notwendigkeit eines Naturprozesses, dieses Vordringen oder dieses Anschwellen jener beiden Vorstellungen, des Âtman und des Brahma, von denen jede erst in ihrem Kreise den Herrscherplatz gewinnt und dann von dem vorwärtsdringenden Gedanken in Weltweiten hinausgetragen wird und auch da eine immer wachsende Macht bethätigt .... Der bestimmte, selbstverständlich gegebene und begrenzte Inhalt, den einst das einfache Bewufstsein in der Vorstellung des Âtman wie in der des Brahma gedacht hatte, dehnt sich zu unbe-

stimmten Weiten aus, und damit schwindet zugleich die Unterschiedenheit beider Vorstellungen immer mehr und mehr.... Und endlich fallen die letzten Schranken... Âtman und Brahman strömen zusammen zu dem Einen, bei dem der suchende Geist, müde von dem Durchirren einer Welt düster gestaltloser Phantasmen, seine Rast findet.“ (Für die letzten Worte möchten wir die Verantwortung nicht tragen, und wir hoffen, durch unsere Darstellung im Vorhergehenden und Nachfolgenden zu zeigen, dafs der indische Genius weder so düster noch so phantastisch ist, wie er manchen bisher erschien.) — Schon vor Jahren trugen wir Bedenken dieser Ansicht Oldenbergs beizutreten, indem wir derselben eine zweite Auffassung als ebenso möglich zur Seite stellten und es unentschieden liefsen (System des Vedânta, S. 50): „ob der Begriff des Âtman aus dem das Brahman durch eine blofse Verschärfung des subjektiven Momentes, welches in ihm liegt, sich entwickelt hat, oder ob wir vielmehr zwei Strömungen zu unterscheiden haben, eine mehr priesterliche, welche das Brahman, und eine mehr philosophische, welche den Âtman zum Princip erhob, bis dann beide, ihrer Natur nach nahe verwandt, in ein gemeinsames Bette geleitet wurden“. — Fortgesetzte Beschäftigung mit der Frage hat uns bestimmt, mehr und mehr der erstern Ansicht zuzuneigen, indem, wie wir jetzt glauben, die letztere, von Oldenberg aufgestellte, an den Quellen nicht durchführbar ist. In der Weise nämlich, wie wir die Geschichte des Brahman geschrieben haben, läfst sich eine Geschichte des Âtman nicht konstruieren. Vielmehr ergiebt sich, dafs *âtman* ursprünglich gar kein philosophischer Begriff ist und erst ganz allmählich zu einem solchen wird, in dem Mafse wie das philosophische Denken sich der in ihm liegenden Vorteile bewufst wird. So sehen wir das Wort *âtman* als Bezeichnung des Princips der Dinge zuerst hie und da gleichsam blitzartig aufleuchten und wieder verschwinden; es ist, als ob es dem noch ungeschulten Denken schwer würde, die hohe Abstraktion, zu welcher dieser Begriff auffordert, festzuhalten, bis erst ganz allmählich die Kraft des abstrakten Denkens so weit erstarkt, um sich mehr und mehr des Wortes *âtman* als des treffendsten Ausdruckes für das, was man von je her suchte, bewufst zu

werden, worauf er dann (erst mit den Upanishad's) in den Mittelpunkt der indischen Gedankenwelt tritt, von dem aus alle andern, synonym damit und nebenher gebrauchten Begriffe, *Purusha*, *Prâṇa* und selbst *Brahman*, ihr rechtes Licht erhalten.

Um diese schwierigen Verhältnisse zu entwickeln, müssen wir zunächst nach der Etymologie und ursprünglichen Bedeutung des Wortes *âtman* fragen.

1. Etymologie und Bedeutung des Wortes âtman.

Als Bedeutungsentwicklung des Wortes *âtman* pflegt gewöhnlich „Hauch — Seele — Selbst“ angesetzt zu werden, sei es, daſs man *âtman* von *an* „atmen“ (P.W.), oder *at* „gehen“ (Weber), oder *av* = *vâ* „wehen“ (Curtius, Graſsmann u. a.) herleitet und mit griechischem ἀτμός, ἀϋτμήν, ἀϋτμή, germanischem *âtum*, *âthom*, *aedm* vergleicht. So verlockend diese Zusammenstellung ist, so steht ihr doch neben lautlichen Schwierigkeiten das Bedenken entgegen, daſs *âtman* in der Bedeutung „Hauch“, vom Winde gebraucht, nur an vier Stellen des Ṛigveda und vorwiegend in jüngern Hymnen vorkommt und möglicherweise nur eine sekundäre durch „Selbst — Seele — Lebenshauch“ vermittelte Bedeutung sein könnte; sowie das schwerere Bedenken, daſs neben *âtman* im Ṛigveda das häufigere und anscheinend ältere, überall (auch 1,63,8) pronominal oder adverbial gebrauchte *tman* (in den Casusformen *tmanam, tmanâ, tmane, tmani, tman*) steht. — Sollten nicht in *âtman*, wie vielleicht auch in αὐτός, zwei pronominale Stämme, *a* (in *a-ham*) und *ta* stecken, und als ursprüngliche Bedeutung „dieses Ich“, das eigene Selbst sich festhalten lassen? Diese Bedeutung wäre dann in verschiedene auseinandergegangen, je nachdem man das Selbst im seelischen oder (mit Homer: πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν) im körperlichen Teile des Menschen erblickte, und der Bedeutungsgang würde sein:

Das Selbst (dieses Ich) als:

I. Leib. II. Rumpf. III. Seele, Lebenshauch. IV. Wesen.

Wie dem auch sein mag, Thatsache ist, dafs eine schon sehr früh auftretende, möglicherweise die älteste, jedenfalls aber die hauptsächlichste Bedeutung des Wortes *âtman* „das Selbst“ ist, und zwar

„das Selbst im Gegensatze zu dem, was nicht das Selbst ist“.

Diese Grundbedeutung zieht sich durch alle gebräuchlichern Anwendungen des Wortes *âtman* hindurch, sofern durch dasselbe bezeichnet wird:

I. die eigene Person, der eigene Leib, im Gegensatze zur Aufsenwelt;
II. der Rumpf des Leibes im Gegensatze zu den Aufsengliedern;
III. die Seele im Gegensatze zum Leibe;
IV. das Wesen im Gegensatze zu dem Nichtwesentlichen.

Belege zu allen diesen Bedeutungsvariationen werden weiter unten folgen. Hier wollen wir zunächst nur konstatieren, dafs *âtman* wesentlich und von Haus aus ein relativer Begriff ist, sofern dabei immer etwas vorschwebt, was nicht der Âtman ist, und ein negativer Begriff, sofern der positive Inhalt nicht in ihm, sondern in dem liegt, was ausgeschlossen wird. Solche relativ-negativen, oder, wie man auch sagen könnte, limitierenden Begriffe sind häufig von den Philosophen und mit grofsem Vorteile gebraucht worden, um das unerkennbare Princip der Dinge dadurch zu kennzeichnen, dafs man den ganzen Inhalt der erkannten Welt von ihm ausschliefst. Solcher Art ist schon die ἀρχή des Anaximandros im Gegensatze zu allem Dasein, dem ein andres vorhergeht: das ὄν des Parmenides im Gegensatze zu der γένεσις und dem ὄλεθρος, welche die Sinnenwelt beherrschen; das ὄντως ὄν des Platon im Gegensatze zu dem γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον; die *substantia* des Spinoza im Gegensatze zu den *modi*, aus denen die ganze Welt, die körperliche wie die geistige, besteht; endlich das *Ding an sich* Kants im Gegensatze zur ganzen Erscheinungswelt, welche nur die Dinge enthält, wie sie *für uns*, d. h. für unsern, aus Raum, Zeit und Kausalität gewobenen Intellekt sind. Alle diese Begriffe: ἀρχή, ὄν, ὄντως

ὄν, *substantia, Ding an sich*, sind negativ, d. h. sie sagen von dem Princip nur aus, was es nicht ist, nicht aber, was es ist; sie sind daher inhaltsleer, und gerade hierin liegt ihr Wert für die Metaphysik, die es mit einem ewig Unerkennbaren zu thun hat. Solcher Art ist auch der Begriff *Âtman*, welcher uns auffordert, das Selbst der eigenen Person, das Selbst jedes andern Dinges, das Selbst der ganzen Welt ins Auge zu fassen und hinwegzuthun alles, was nicht streng genommen zu diesem Selbst gehört; es ist der abstrakteste und darum der beste Name, den die Philosophie je für ihr eines, ewiges Thema gefunden hat; alle jene andern Namen, ἀρχή, ὄν, ὄντως ὄν, *substantia, Ding an sich*, schmecken noch nach der Erscheinungswelt, der sie doch schliefslich entstammen; *âtman* allein trifft den Punkt, an dem das innere, dunkle, nie erscheinende Wesen der Dinge sich uns öffnet. — Es ist kein Zufall, dafs gerade die Inder zu dieser abstraktesten und daher besten Benennung des ewigen Gegenstandes aller Metaphysik gelangt sind; denn dem indischen Genius wohnt ein rastloses Dringen in die Tiefe, ein Verlangen ein, hinauszukommen über alles, was noch als ein Äufserliches, Unwesentliches erscheint, wie sich dies, um nur ein Beispiel anzuführen, so schön im zweiten Teile der Taittirîya-Upanishad bethätigt. Dort wird vor uns gestellt der Mensch, zunächst in seiner äufserlichen, körperlichen Erscheinung; als solcher ist er aus Nahrungssaft bestehend *(annarasamaya purusha)*; aber dieser Körper ist nur eine Hülle *(koça)*, die uns das innere Wesen verdeckt; ziehen wir sie ab, so gelangen wir zum lebenshauchartigen Selbst *(prâṇamaya âtman)*; aber auch dieses wird wieder zur Hülle, nach deren Abzug wir zum verstandartigen Selbst *(manomaya âtman)* gelangen, und so von diesem, auf demselben Wege immer tiefer dringend, zum erkenntnisartigen Selbst *(vijñânamaya âtman)* und von ihm endlich zum letzten Kern, zum wonneartigen Selbst *(ânandamaya âtman)*. Hier sind wir im Centrum angelangt, und es ist höchst charakteristisch, dafs der Philosoph zum Schlusse eine Warnung hinzufügt, von hier nicht noch tiefer dringen zu wollen und nicht auch dieses letzte Innere der Natur noch zum Objekte der Erkenntnis zu machen: „denn

er ist es, der Wonne schaffet; denn wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörperlichen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, dann ist er zum Frieden eingegangen; wenn er hingegen in ihm noch einen Unterschied, einen Zwischenraum [zwischen Subjekt und Objekt] annimmt, dann hat er Unfrieden; es ist der Unfriede des, der sich weise dünket".

Bei dieser Beanlagung des indischen Geistes, in die Tiefe zu dringen und durch alles Schalenartige hindurch den innersten Kern zu erfassen, wird es begreiflich, wie die indische Philosophie, um dasjenige auszudrücken, was sie sagen wollte, sich des aus dem gewöhnlichen Leben aufgenommenen, ja schon zum pronomen reflexivum verblafsten Wortes *âtman* bemächtigte, zuerst schüchtern und tastend, dann immer häufiger und zuversichtlicher; — es wird begreiflich, wie in den Händen der indischen Denker alle jene andern mythologischen, anthropomorphischen, rituellen Benennungen des höchsten Wesens zur Schale wurden, durch welche hindurch, hier mehr, dort weniger deutlich, als innerster Kern der *Âtman* hindurchleuchtet, bis das Denken so weit erstarkt ist, im *Âtman* den reinsten Ausdruck für das Princip der Dinge zu finden und alle jene andern, durch die Tradition geheiligten Namen, *Prajâpati, Purusha, Prâṇa,* ja selbst den am festesten haftenden Begriff *Brahman* nur nebenher zu gebrauchen.

Von *Prajâpati* und *Brahman* war in diesem Sinne schon oben (S. 198. 262—264) die Rede. Es bleibt noch übrig, dafs wir auf die Geschichte des *Purusha* und des *Prâṇa* einen Blick werfen, um auch bei ihnen jenes allmähliche Durchschimmern des *Âtman* durch sie hindurch bestätigt zu finden.

2. Der Purusha.

Schon mehrfach sind wir bedeutsamen Fortbildungen des im Ṛigv. 10,90 (oben S. 150—158) gefeierten, weltschöpferischen *Purusha* begegnet: so, wenn in dem Mythus Taitt. Âr. 1,23 *Prajâpati* die Rolle des Weltschöpfers an den *Purusha* abgiebt (oben S. 197 fg.), oder wenn Çatap. Br. 6,1 aus dem *Asad* die sieben *Purusha*'s hervorgehen, die, zu einem

zusammenfahrend, *Prajâpati* sind (oben S. 199 fg.). Hier wollen wir nur noch das bedeutendste Denkmal aus der Geschichte des Purusha zwischen Ṛigveda und Upanishad's vorführen aus Vâjasaneyi-Saṃhitâ 31 (parallel mit Taitt. Âr. 3,12—13), woran sich das folgende, nahe verwandte Stück Vâj. Saṃh. 32,1—12 (parallel mit Taitt. Âr. 10,1,2—4) anschliefsen mag. Hier wird zunächst das Ṛigvedalied des *Purusha*, d. h. des *Nârâyaṇa* (oben S. 153, Anm.) mit einigen Abweichungen wiederholt; an dasselbe aber schliefst sich sodann als „zweiter Teil des Purushaliedes", *Uttaranârâyaṇam*, ein Nachtrag Vâj. Saṃh. 31,17—22 (Taitt. Âr. 3,13), welcher nebst dem folgenden, *Tadeva* genannten Abschnitte Vâj. Saṃh. 32,1—12 (Taitt. Âr. 10,1,2—4) eine wesentliche Fortbildung des Purusha enthält, in der wir, wenn auch noch undeutlich, in dem Begriffe des Purusha den des Âtman durchblicken sehen. — Wir halten uns an die Recension der Vâjasaneyin's und berücksichtigen die der Taittirîyaka's nur, wo sie ein besonderes Interesse bietet.

Was zunächst die Form betrifft, so haben wir im *Uttaranârâyaṇam* (wie die Verschiedenheit des Metrums und die Wiederkehr einzelner Verse und Versteile an andern Vedastellen zeigt) keine originale Komposition, sondern ein durch die Einheit des rituellen Zweckes zusammengehaltenes Aggregat von umlaufenden Versen vor uns. Dasselbe gilt noch mehr vom *Tadeva*, welches nach einem ihm eigenen Anfange (Vâj. Saṃh. 32,1—3ª) zu einzelnen Versen des Prajâpatiliedes (Ṛigv. 10,121, oben S. 128 fg.) und dann zum Venaliede (Atharvav. 2,1, oben S. 253 fg.) greift, um dieselben unter Einschiebungen und merkwürdigen Modifikationen zu reproduzieren.

Für den Inhalt ist zunächst charakteristisch, dafs der Purusha als erste Schöpfung des Viçvakarman (Vâj. Saṃh. 31,17), als identisch mit Prajâpati (Vâj. Saṃh. 31,19. 32,1. 3. 5) sowie mit Brahman (*brahma* 32,1; *ruca brâhma* 31,21; *ruca brâhmi* 31,20) erscheint und wie letzteres (oben S. 250—252) mit Vorliebe als verkörpert in der Sonne angeschaut und verehrt wird. Hierbei sehen wir schon einige Grundgedanken der Upanishad's ziemlich deutlich durch-

brechen; so die Erlösung durch Erkenntnis des Purusha (*tam eva viditvâ ati mṛityum eti*, 31,18), die Identität seiner Verkörperung im Menschen und im Weltall (31,19. 32,4), die Verschiedenheit desselben von der ganzen Erscheinungswelt (*na tasya pratimâ asti* 32,3) und die Einswerdung mit ihm auf dem Wege der Erkenntnis (*tad apaçyat, tad abhavat, tad âsît* 32,12). Hierbei kommt es zu dem Ausspruche, daſs der die Welt durchsuchende und so zu Gott gelangende Weise *âtmanâ âtmânam abhisaṃviveça* „mit seinem Selbst völlig aufgeht in dem göttlichen Selbst" (32,11), worin eine, wenn auch noch undeutliche Überführung des *Purusha*-Begriffes in den *Âtman* in seiner doppelten Bedeutung als Einzelseele und Weltseele gefunden werden kann.

Uttaranârâyaṇam, Vâj. Saṃh. 31,17—22 (Taitt. Âr. 3,13).

Vers 17. Der Purusha ist aus den Urwassern von Viçvakarman geschaffen und von Tvashṭar gebildet worden.

Aus Wassern und der Erde Saft geschaffen,
Ging er hervor aus Viçvakarman anfangs;
Tvashṭar kommt, auszubilden die Gestalt ihm;
So ist des Menschen erster Ursprung Gottheit [1].

1. Taitt. Âr. 3,13,1: so ist das All des Menschen erster Ursprung.

Vers 18. Der Purusha ist sonnenartig; nur wer ihn erkennt, bleibt vor dem Wiedersterben bewahrt.

Ich kenne jenen Purusha, den groſsen,
Jenseits der Dunkelheit wie Sonnen leuchtend;
Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes,
Nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen [1].

1. = Taitt. Âr. 3,13,1, v. 2. Derselbe Vers war schon vorher, im Purushaliede, eingeflochten worden, Taitt. Âr. 3,12, v. 16—17, wo jedoch zwischen der zweiten und dritten Zeile folgende vier merkwürdigen Zeilen eingeschoben werden:

Den, als er, weise alle Formen denkend
Und Namen zuteilend, noch müſsig dasaſs,
Der Schöpfer hat hervorgebracht als Erstes,
Machtvoll, vorauswissend die vier Weltpole, —
Nur wer ihn kennt u. s. w.

Vers 19. Er, als Prajâpati, ist das belebende Princip im Mutterleibe und in der ganzen Natur.

Prajâpati wirket im Mutterleibe,
Der Ungeborne vielfach wird geboren;
Wie er entsprungen, sehen nur die Weisen,
In ihm gegründet sind die Wesen alle[1].

1. Die letzte Zeile aus Ṛigv. 1,164,13. Statt derselben hat Taitt. Âr. 3,13, v. 3: „die Frommen suchen seiner Strahlen Stätte" (was der Komm. ganz falsch versteht).

Vers 20—21. Der Purusha ist das unter dem Symbol der Sonne angeschaute Brahman (*ruca brâhma* v. 21, oder, des Metrums halber, v. 20 *ruca brâhmi*). Dasselbe war schon vor den Göttern vorhanden (v. 20) und wurde dann wiederum von den Göttern erzeugt (v. 21), die sich dabei freiwillig dem Brahmanen, als Träger des Brahman, als unterthan erklären.

20. Verehrung ihm, der wärmend strahlt
Den Göttern, der ihr Priester ist,
Der vor ihnen entstanden war,
Dem leuchtenden, von Brahmanart.

21. Den leuchtenden, von Brahmanart
Zeugend, sprachen die Götter dann:
„Dem Priester, der dich also weiſs,
„Seien die Götter unterthan!"

Vers 22. Schluſsgebet in Prosa.

Schönheit und Glück sind deine Gattinnen, Tag und Nacht deine Seiten, die Gestirne dein Leib, die Açvin's dein Rachen. Fördernd fördere, jene [Welt] für mich fördere, die Allwelt für mich fördere!

Tadeva, Vâj. Saṃh. 32,1—12. (Parallel Taitt. Âr. 10,1,2—4.)

Vers 1. Der Purusha ist identisch mit den Göttern des Feuers und Windes, der Sonne und des Mondes, mit dem Reinen, d. h. dem Brahman, mit den Wassern (dem Urstoffe) und Prajâpati (der Urkraft).

Das ja ist Agni, Âditya, das ist Vâyu und Candramas,
Das ist das Reine, das Brahman, die Wasser und Prajâpati.

Vers 2—3. Der Purusha ist, wiewohl selbst zeitlos (ein Blitz), doch der Ursprung aller Zeit; er ist nach allen Richtungen unendlich, und kein Abbild vermag, seine Herr-

lichkeit wiederzugeben. Hieran schliefsen sich Citate früherer Prajâpati-Verse.

2. Alle Zeitteile entsprangen aus dem Blitze*, dem Purusha;
   Nicht in der Höhe, noch Breite, noch Mitte ist umspannbar er.
3. Nicht ist ein Ebenbild dessen, der da heifst: grofse Herrlichkeit.
   Als goldner Keim etc. (Ṛigv. 10,121,1, oben S. 132).
   Der, wenn sie atmet etc. (ib. v. 3, S. 132).
   Durch dessen Macht etc. (ib. v. 4, S. 132).
   Der Odem giebt etc. (ib. v. 2, S. 132).
   Nicht schäd'ge er uns etc. (ib. v. 9, S. 133).
   Er, über dem nichts etc. (Vâj. Saṁh. 8,36—37, v. 36 oben [S. 191).

Vers 4—7. Der Purusha (Prajâpati) ist der Erstgeborne der Schöpfung und wird in jedem Mutterleibe wieder neu geboren; er ist im Innern der Menschen (lies: *pratyáñ jánâṅs* und vgl. *pratyagâtman*) und allgegenwärtig, ist das beseelende Princip in jedem einzelnen und die Seele (*shoḍaçî*, das sechzehnteilige psychische Organ) des Weltalls (der drei Lichter, Agni, Vâyu, Sûrya als Regenten von Erde, Luftraum und Himmel). Zum Schlufs wieder Citate aus dem Prajâpatiliede Ṛigv. 10,121.

4. Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
   Vordem geboren und im Mutterleibe;
   Er ward geboren, wird geboren werden,
   Ist in den Menschen und allgegenwärtig.
5. Er, der entstanden ist vor allem andern,
   Der sich zu allen Wesen umgestaltet,
   Prajâpati, mit Kindern sich beschenkend,
   Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig (vgl. oben S. 191).
6. Durch den der Himmelsraum etc. (Ṛigv. 10,121,5, oben S. 132).
7. Zu dem aufschaun etc. (ib. v. 6, S. 132).
   Als ehemals etc. (ib. v. 7, S. 132).
   Der machtvoll selbst etc. (ib. v. 8, S. 132).

Vers 8—12. Nachdem die Identität der Einzelseele und der Weltseele schon im Vorigen ausgesprochen war, blieb

---

* Der Blitz als Symbol der Zeitlosigkeit, wie Kena Up. 29.

dem Dichter nur noch ein letzter Schritt übrig, um zu dem Gedanken zu gelangen, den Anquetil Duperron mit Recht seiner Upanishad-Übersetzung als Motto vorsetzte: *quisquis Deum intelligit, Deus fit.* Der Weise, indem er Gott erkennt *(tad apaçyat)*, wird zu Gott *(tad abhavat)*, weil er in Wahrheit Gott von je her war *(tad âsît)*, v. 12. Oder, v. 11: die Erkenntnis des Urgrundes aller Dinge ist in Wahrheit nur eine Erkenntnis unser selbst; wir gehen dadurch mit unserm (physischen) Selbst in unser (metaphysisches) Selbst ein *(âtmanâ âtmânam abhisaṃviveça)*. — Um diesen grofsen Gedanken zum Ausdrucke zu bringen, greift der Dichter zum *Vena*-Liede, dessen Entwicklungsgeschichte von Ṛigv. 1,83,5 durch Ṛigv. 10,123 und 10,139 zu Atharvav. 2,1 und endlich zu Atharvav. 4,1 wir oben verfolgten (S. 252—256). Unser Dichter schliefst sich an Atharvav. 2,1 an, bietet aber dieses Lied (dessen Übersetzung, oben S. 253—254, man zum Folgenden vergleichen wolle) in einer Umformung, die weit über den ursprünglichen Gedanken hinausgeht. Die Deutung des Liedes in dieser neuen Form ist nicht ohne Schwierigkeit. Der Scholiast bezieht v. 8 *(vena)*, v. 9 *(gandharva)* und wiederum v. 11—12 auf den Weisen, hingegen v. 10 auf den *Paramâtman*, was auch uns als das Annehmbarste erscheint, wiewohl der Wechsel der Subjekte ein sehr harter ist und die Concinnität des Liedes bei dem Versuche, den neuen Gedanken in ererbte Verswendungen (den neuen Most in alte Schläuche) zu kleiden (sogar v. 11 wird durch Umdeutung von Taitt. Âr. 1,23 v. 14 = 10,1, v. 19, oben S. 198, gewonnen), ganz verloren geht.

Hiernach wäre der *Vena, Gandharva* nicht mehr wie in Atharvav. 2,1 ein himmlischer Träger der Offenbarung, sondern (ähnlich wie in der Fortbildung Atharvav. 4,1, oben S. 255—256) der irdische Seher selbst, und der Gedankengang würde folgender sein: v. 8: der Seher schaut die ewige Einheit; v. 9: er soll sie uns verkünden, obwohl sie nur der wissen kann, welcher seines Vaters Vater, d. h. identisch mit dem Urwesen ist (womit der Gedanke der Schlufsverse vorbereitet wird); v. 10: hierzu ist Hoffnung, denn das allwissende Urwesen ist ja für uns kein Fremdes, sondern unser Verwandter, Vater und Fürsorger; v. 11: der Weise durchforscht alle Welten

und dringt so durch bis zu dem *prathamajâs* des *ṛitam*, d. h. zum Urprincip, wie es als Erstling in der Schöpfung geboren wird und (als himmlischer Hotar, Ṛigv. 1,164,37, oben S. 116, als *prathamotpannâ trayîrûpâ vâk*, Komm. zu Vâj. Saṃh. 32,11) die Quelle der Offenbarung ist; in dieses dringt er ein und findet sich mit ihm identisch *(âtmanâ âtmânam abhisaṃviveça)*; v. 12: so löst er das verschlungene Gewebe der Weltordnung (vom Komm. rituell gedeutet, was uns jedoch hier nicht angeht) in seine Elemente auf, erkennt dieselben und sich mit ihnen als identisch *(tad apaçyat, tad abhavat, tad âsît)*.

8. Der Vena schaut das Höchste, das verborgen,
In dem die ganze Welt ihr einzig Nest hat,
Einheits- und Ausgangspunkt der Welt, den Wesen
Allgegenwärtig ein- und angewoben.

9. Des Ew'gen kundig künde der Gandharva
Sein als Welt ausgebreitetes Geheimnis;
Drei Viertel davon bleiben uns verborgen,
Wer diese weiſs, wäre des Vaters Vater.

10. Er, der verwandt uns, Vater und Vorseher,
Kennt die Wohnstätten und die Wesen alle;
Da wo die Götter, Ewigkeit erlangend,
Zum dritten Weltraume empor sich schwangen.

11. Umwandelnd alle Wesen, alle Welten,
Umwandelnd alle Gegenden und Pole,
Drang durch er zu der Ordnung Erstgebornem,
Ging ein mit seinem Selbste in das Selbst er.

12. Mit eins umwandelt hat er Erd' und Himmel,
Umwandelt Welten, Pole und das Lichtreich;
Er löste auf der Weltordnung Gewebe:
Er schaute es und ward es, denn er war es.

8. Der Prâṇa.

Unter den Begriffen, welche in den Upanishad's zur Bezeichnung des höchsten Wesens dienen, findet sich neben *Brahman, Âtman* und *Purusha* nicht selten auch der des *Prâṇa* (so namentlich in der Kaushîtaki-Up.), ein Wort, welches ursprünglich den „Odem“, dann das durch denselben bedingte

„Leben" bedeutet. In der Mehrzahl gebraucht, sind die *Prâṇa*'s die einzelnen „Lebenskräfte" (z. B. Manas, Rede, Augen, Ohren, die später sogenannten *Indriya*'s) oder auch die „Lebenshauche" (später *Prâṇa*'s genannt; ihre einzelnen Namen sind: *prâṇa, apâna, vyâna, udâna, samâna*). In den Brâhmaṇa's ist die erstere Bedeutung von *Prâṇa*'s überwiegend, während die letztere, später ausschliefslich herrschende, sich erst zu bilden beginnt.

In der Entwicklungsgeschichte der Bezeichnungen für das höchste Wesen nimmt *Prâṇa* naturgemäfs seine Stellung zwischen *Purusha* und *Âtman* ein, da der Versuch, dasjenige, was man wollte, immer schärfer zu bezeichnen, vom *Purusha* auf den *Prâṇa*, wie von diesem weiter auf den *Âtman* führen mufste.

Schon dem Purusha-Liede, Ṛigv. 10,90 lag der Gedanke einer innern Identität des Menschen und des Weltalls zu Grunde, wenn dort aus Manas, Auge, Mund, Odem, Nabel, Haupt, Füfsen und Ohren des Purusha Mond, Sonne, Indra-Agni, Vâyu, Luftraum, Himmel, Erde und Himmelsgegenden werden. Aber dies war von vornherein doch nur eine poetische, bildlich zu verstehende Anschauungsweise, denn die Weltteile sind von den Gliedern des menschlichen Leibes doch sehr verschieden, und die Übereinstimmung liegt nicht in der äufsern Gestalt, sondern darin, dafs in beiden dasselbe Lebensprincip herrscht. Hierzu kam die täglich zu machende Beobachtung, dafs bei Menschen und Tieren das Wesen nicht in den Leibesgliedern, sondern in dem sie erfüllenden Leben (*prâṇa*) liegt, wie dies z. B. Çatap. Br. 3,8,3,15 seinen drastischen Ausdruck findet:

„Das Tier ist *Prâṇa* (Odem, Leben); denn solange es durch den Odem atmet, ist es ein Tier; wenn aber der Odem aus ihm entweicht, so liegt es, zu einem blofsen Klumpen (*dâru*, eigentlich Klotz) geworden, zwecklos da."

Erwägungen und Beobachtungen wie diese mochten dazu überleiten, dafs man anfing, das Wesen des Menschen und analog damit das Wesen der Welt nicht mehr in der äufsern Gliederung und Gestaltung, sondern in dem sie durchwaltenden (*anusaṃcaran*) Leben zu sehen, wie es beim Menschen an

den Atmungsprozeſs gebunden erschien. Aber nicht nur der Odem *(prâṇa)* gab Kunde von einer das Leben erhaltenden Kraft; auch das bewegliche Auge, die rufende Stimme, das sie vernehmende Ohr, ja der sie regierende Verstand gingen auf ähnliche Kräfte zurück, die dann mittels denominatio a potiori ebenfalls *prâṇâḥ* „Lebenskräfte" hieſsen, deren man somit eine Anzahl unterschied. Ein zweiter Schritt war dann, die Einheit zu erkennen, in der alle jene *prâṇa*'s wurzeln, und die man den Lebenskräften als das Leben, den *prâṇa* κατ' ἐξοχήν oder, wie die Upanishad's sagen, den Hauptlebensodem *(mukhya prâṇa)* unterlegte. Ein dritter Schritt war, dieses auf die gesamte Natur zu übertragen und, nachdem man in ihr so oft Analogien für Auge, Ohr, Verstand u. s. w. gefunden, alle Kräfte der Natur, indisch gesprochen alle Götter, aus einem allgemeinen Princip des Lebens, einem *Prâṇa* entspringen zu lassen, welchen man dann gelegentlich schon für das eigentliche Wesen, das Selbst, den *Âtman* des Menschen wie der ganzen Natur erklärte.

Wir wollen diesen Entwicklungsgang durch Stellen aus dem reichhaltigsten Brâhmaṇam, dem Çatapatha-brâhmaṇam illustrieren und zum Schlusse zwei Hymnen der spätern Saṃhitâ's anfügen.

1) Von den *Prâṇa*'s als den das Leben tragenden Lebenskräften ist sehr häufig die Rede. Ihre Anzahl steht noch nicht fest, wie am besten daraus ersichtlich, daſs z. B. Çatap. Br. 12,3,2,1, um die Analogie des Menschen mit dem Jahre durchzuführen, hintereinander willkürlich zwei, drei, fünf, sechs, sieben, zwölf und dreizehn *Prâṇa*'s angenommen werden. Gewöhnlich jedoch werden neun *Prâṇa*'s, nämlich sieben am Haupte und zwei unterhalb gezählt. Çatap. Br. 6,4,2,5: *nava vai prâṇâḥ, sapta çîrshan, avâñcau dvau;* — 12,2,2,15: *nava vai prâṇâḥ;* — 7,5,2,9: *sapta vai çîrshan prâṇâḥ;* — 13,1,7,2: *sapta vai çîrshaṇyâḥ prâṇâḥ;* — 12,5,2,6: *saptasu prâṇa-âyataneshu;* — 11,1,6,29: *pañca ime purushe prâṇâ, ṛite cakshurbhyâm;* — 6,1,1,2: *te (prâṇâḥ) iddhâḥ sapta nânâ purushân asṛijanta.* — Diese neun Prâṇa's sind, wie sich aus der Kombination der Stellen ergiebt, folgende: die sieben am Haupte: *manas, vâc, prâṇa, cakshushî, çrotre,* Verstand, Rede, Odem, Augen und Ohren;

die zwei unterhalb: das Zeugungs- und das Entleerungsorgan; 9,2,2,5: *pañcadhâ vihito vâ' ayaṃ çîrshan prâṇo, mano, vâk, prâṇaç, cakshuḥ, çrotram*; diese sind auch 10,1,3,4 die *ûrddhvâḥ prâṇâḥ* des Prajâpati, aus denen er die Götter schafft; denn die Götter sind die einzelnen Lebenskräfte der Natur, 7,5,1,21: *prâṇâ devâḥ.* Etwas abweichend ist 12,9,1,9: *shaḍ vâ' ime çîrshan prâṇâḥ* (nämlich *cakshushî, nâsike, çrotre*). Hingegen einer andern Anschauung entspringt es, wenn 12,7,3,22 zwei Prâṇa's (*prâṇa* und *udâna*), oder 1,1,3,3. 8,4,3,4 drei (*prâṇa, udâna, vyâna*) gezählt werden, wovon später.

2) Alle diese *prâṇa*'s oder Lebenskräfte wurzeln in einer Centralkraft, welche der Prâṇa schlechthin, später auch, zum Unterschiede von den übrigen, der *Mukhya prâṇa* („der Hauptlebensodem", ursprünglich wohl „der Odem im Munde", vgl. *âsanya prâṇa*) heifst, und dessen Rangstreit mit den übrigen *prâṇa*'s und Übermacht über dieselben ein beliebtes Thema der Upanishad's bildet. Dieser Prâṇa scheint nach Çatap. Br. 7,2,5,2 in der Mitte des Leibes zu wohnen (*tasmâd ayam âtman prâṇo madhyataḥ*), von wo aus er alle Glieder durchwaltet (1,3,2,3: *so 'yam prâṇaḥ sarvâṇi aṅgâni anusaṃcarati*). Gelegentlich wird ein Versuch gemacht, ihn mit dem *Manas* (dem spätern Centralorgane der *Indriya*'s) zu identifizieren (7,5,2,6: *mano vai sarve prâṇâ, manasi hi sarve prâṇâḥ pratishṭhitâḥ*); meist aber heifst er kurzweg der Prâṇa, sei es, dafs man ihn mit dem Prâṇa im engern Sinne, dem Odem, und sein kosmisches Äquivalent mit dem Winde identifiziert (wie in den sogleich mitzuteilenden Stellen 10,3,3,6. 11,1,6,17), sei es, dafs man ihn allen übrigen Prâṇa's als „den unbestimmten Prâṇa" (4,2,3,1 *aniruktaḥ prâṇaḥ*) gegenüberstellt. Dies geschieht auch in dem (schon oben S. 199 fg. mitgeteilten) wichtigen Schöpfungsmythus Çatap. Br. 6,1,1, wo die sieben Prâṇa's als sieben Ṛishi's aus dem *Asat* entspringen und von dem, *Indra* genannten, „Lebenshauche in der Mitte" (*madhye prâṇaḥ*) entzündet werden, worauf sie sieben Purusha's aus sich hervorgehen lassen, welche sodann zu dem einen Purusha zusammenfahren, welcher Prajâpati ist. Hierin liegt die Priorität der Prâṇa's vor dem Purusha und der Primat des Hauptlebensodems über die andern deutlich ausgesprochen. Er

verhält sich zu ihnen nach Çatap. Br. 7,5,1,21 wie Prajâpati zu den übrigen Göttern.

3) Wie zu den Lebenskräften im Menschen die centrale Lebenskraft, so verhält sich zu den Naturkräften die Centralkraft der Natur, und nachdem man schon in dem Purushaliede die Lebenskräfte und Naturkräfte gleichgesetzt hatte, so lag es nahe, einen centralen Prâṇa wie dem Menschen, so der Natur unterzulegen und beide miteinander zu identifizieren. Dies geschieht in folgender, hochbedeutsamen Stelle (einer Vorläuferin der *Saṃvarga-vidyâ*, Chând. Up. 4,3), in welcher der Prâṇa als Lebensprincip noch mit dem Odem, und dementsprechend der kosmische Prâṇa mit dem Winde identisch erscheint.

Çatapatha-brâhmaṇam 10,3,3,6.

„Jenes Feuer (das dieses Weltall ist), das ist der *Prâṇa* (das Leben). Denn wenn der Mensch schläft, so geht in das Leben ein die Rede, in das Leben das Auge, in das Leben das Manas, in das Leben das Ohr. Und wenn er erwacht, so werden sie aus dem Leben wieder geboren. So viel in Bezug auf das Selbst. — Nunmehr in Bezug auf die Gottheit. Was diese Rede ist, das ist Agni, was dieses Auge, das Âditya, was dieses Manas, das Candramas, was dieses Ohr, das die Himmelsgegenden; aber was dieses Leben *(prâṇa)* ist, das ist jener Wind, der dort läuternd weht. — Wenn nun das Feuer ausgeht, so verweht es in den Wind; darum sagt man, es ist in ihn verweht, denn in den Wind verweht es. Und wenn die Sonne untergeht, so geht sie in den Wind ein, und so in den Wind der Mond, und in dem Winde sind die Himmelsgegenden gegründet, aus dem Winde also werden sie auch wieder geboren. — Und wer dieses wissend aus dieser Welt abscheidet, der gehet mit der Rede ein in das Feuer, mit dem Auge in die Sonne, mit dem Manas in den Mond, mit dem Ohre in die Himmelsgegenden und mit dem *Prâṇa* (Odem, Leben) in den Wind; und so ihres Wesens geworden, in welcher dieser Gottheiten er will, zu der geworden kommt er zur Ruhe." —

Folgende Stelle zeigt, wie man alsbald diese grofse, neue Erkenntnis mit der Mythologie zu verknüpfen wufste.

Çatapatha-brâhmaṇam 11,1,6,17.

„Er (Prajâpati), nachdem er geopfert hatte, begehrte: «möge ich dieses Weltall sein!» Da ward er zum *Prâṇa*, denn der Prâṇa

ist dieses Weltall. Aber dieser Prâṇa ist er, der dort läuternd weht, und der ist Prajâpati. Und seine Anschauung ist, daſs man eben weiſs: «so und so wehet er». — Aber auch alles, was lebend *(prâṇi)* ist, das ist Prajâpati; und wer also diese Anschauung des Prajâpati weiſs, der wird gewissermaſsen [sich selber] offenbar." —

Wie in dieser Stelle der Prâṇa mit den Anschauungen der Vergangenheit verknüpft wird, so glauben wir an einer andern Stelle schon die Philosophie der Zukunft aus dem Prâṇa-Begriffe hervorblinken zu sehen, wiewohl wir dieser Stelle bei ihrer Kürze und Verwachsenheit mit dem Ritual nicht allzuviel Gewicht beilegen möchten.

Çatapatha-brâhmaṇam 4,2,3,1.

„Der *Ukthya* [eine bestimmte Libation] fürwahr, das ist sein [des Spendenden] unbenannter Lebenshauch (*aniruktaḥ prâṇaḥ*, Kâṇva-Rec.), und dieser ist sein *Âtman* (Selbst); denn dieser unbenannte Lebenshauch ist der *Âtman*, und der ist seine Lebenskraft *(âyur)*. Darum auch schöpft er diese Spende mittels der Erde, denn aus Erde ist das Gefäſs, und mit dem Gefäſse schöpft er sie; denn nichtalternd ist die Erde und unsterblich, und nichtalternd und unsterblich ist die Lebenskraft, darum schöpft er mit der Erde."

Weitern Identifikationen des *Prâṇa* mit dem *Âtman* werden wir erst auf dem Boden der Upanishad's begegnen. Hier wollen wir zum Schlusse nur noch den schönen Hymnus Atharvav. 11,4 mitteilen, welcher den *Prâṇa* als das Princip alles Lebens der Natur feiert; als Brücke zu ihm, vom individuellen zum kosmischen *Prâṇa*, mag vorher noch das Stück Taitt. Âr. 3,14 eine Stelle finden, wiewohl die Haltung desselben nur teilweise philosophischer Art ist.

Der individuelle Prâṇa.

Taitt. Âr. 3,14.

1. Als Träger wird getragen er und trägt selbst,
   Der eine Gott, der einging in die vielen;
   Wenn er es müde wird, die Last zu tragen,
   Wirft er sie ab und rüstet sich zur Heimkehr.

2. Er heifst des Todes Ursach' und des Lebens,
Er heifst der Träger, und er heifst der Hüter; —
Der ward getragen, wird getragen, trägt selbst,
Der ihn erkennt in Wahrheit als den Träger.

3. Manchen verläfst er, kaum dafs er geboren,
Und manchen nicht, selbst wenn er alt geworden;
Oft rafft er viele weg an einem Tage,
Der nimmermüde Gott, stets anzuflehen.

4. Wer das versteht, woher er ist entsprungen,
Und wie er mit dem Brahman hängt zusammen,
Den macht er froh, selbst wenn er alt und krank ist,
Den wird er nicht schon vor der Zeit verlassen.

Vers 5—6. Übergang zu dem kosmischen Prâṇa, der von den Urwassern, wie ein Kalb von den Kühen, gepflegt wird. Er ist gleichsam das Opfer, der Soma *(tvam u vâ iva asi somaḥ)*, von dem die Götter alle leben.

5. Zu dir hin eilen die Gewässer alle,
Als Kalb dich wissend, Milchtrank hell ausströmend;
Du zündest an Agni, des Opfers Fährmann,
Du bist als Wind der Träger der Geschöpfe.

6. Du bist das Opfer, bist der Soma gleichsam,
Die Götter alle folgen deinem Rufe,
Du bist der eine und durchdringst die vielen,
Verehrung dir, sei gern mir zu erhören.

Vers 7—8. Gebet an *Prâṇa* und *Apâna* um Vernichtung der Feinde.

7. Verehrung sei euch, höret auf mein Rufen,
Einhauch und Aushauch, die ihr streicht so eilig,
Ich rufe betend euch, schnell herzukommen;
Den, der mich hafst, verlafst, ihr ewig jungen.

8. Verlafst ihn einmütig, Einhauch und Aushauch,
Vereint euch nicht mit seinem Lebensodem;
Zustimmend meiner Bitte übergebt ihn
Dem Tod, o Götter, den ich hiermit töte.

Vers 9—10. Schlufsvers, zu dem Anfangsgedanken zurückkehrend, und Nachtrag. Das Nichtseiende soll nach dem Kommentator das *Avyaktam*, das Seiende der *Âkâça* sein, aus dem *Vâyu* hervorgeht. Die neun Götter sind natürlich die oben S. 296 besprochenen neun Lebenskräfte.

9. Nichtsein gebar das Sein; aus dem entsprang er.
Wen er erzeugt, der ist auch sein Behüter.
Wenn er es müde wird, die Last zu tragen,
Wirft er sie ab und schickt sich an zur Heimkehr.

10. Damals warst du zur grofsen Lust,
O Prâṇa, dem Prajâpati,
Als du, der Lust zu schaffen viel,
Neun Götter hast hervorgebracht.

Der kosmische Prâṇa.

Atharvaveda 11,4.

Weit hinaus über das eben mitgeteilte Stück geht der Hymnus Atharvav. 11,4, indem er den Prâṇa 1) als Urprincip und Erstgebornen der Schöpfung, 2) als belebendes Princip in der ganzen Natur, 3) als das Beseelende im Menschen feiert.

1) Der *Prâṇa* ist, nach v. 22 (der allerdings aus Atharvav. 10,8,7 herübergenommen sein könnte), das Urprincip, dessen eine Hälfte im Verborgnen bleibt, während er mit der andern Hälfte die ganze Welt hervorgebracht hat und die Umdrehung der Sterne (der sieben Planeten und des Fixsternhimmels mit seinen tausend unversiegbaren Lichtquellen) veranlafst, v. 22. Zugleich aber ist der Prâṇa auch (wie Prajâpati Ṛigv. 10,121) der Erstgeborne der Schöpfung (*bhûta* v. 1, *apâṃ garbha* v. 26). Als solcher steht er v. 21 als Gans in den Urwassern; wollte er aus denselben auch nur einen seiner beiden Füfse (vielleicht *prâṇa* und *apâna*) herausziehen, so würde es kein Heute und kein Morgen mehr geben, Nacht, Tag und Morgenröte würden für immer vergehen (vgl. Chând. Up. 5,1,12). Wie der *Hiraṇyagarbha* Ṛigv. 10,121, ist hier der *Prâṇa* der Träger der ganzen Welt (v. 1. 15, *anaḍvân* v. 13,

oben S. 231 fg.) und ihr Beherrscher (v. 1. 10); er ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (v. 15. 20), ist diese ganze Welt (*sarvam idam*, ungrammatisch *sarvasmai te idaṃ namaḥ* v. 8). Die Götter verehren ihn v. 11; ja, er ist selbst *Virâj*, *Deshṭrî* (Personifikation der göttlichen Unterweisung), *Sûrya*, *Candramas*, *Prajâpati* (v. 12), *Mâtariçvan*, *Vâta* (v. 15) und vielleicht *Purusha* (v. 14).

2) Weiter ist der Prâṇa das belebende Princip der Natur; als solcher erquickt er durch Donner, Blitz und Regen die Pflanzenwelt und Tierwelt, wie v. 2—6. 16—17 eingehend geschildert wird. Seine beiden Seiten, *Prâṇa* und *Apâna* werden symbolisch den beiden Hauptnahrungsmitteln, Reis und Gerste, gleichgesetzt, v. 13. Er ist der Vater der Geschöpfe (v. 10), der in sie als Kinder mit seinen helfenden Kräften eingeht (v. 20).

3) Endlich ist der Prâṇa auch das Beseelende im Menschen, den er als *Purusha* im Mutterleibe bildet, v. 20, und dessen Geburt er sodann veranlafst, v. 14. 20. Als Lebensprincip ist er unermüdlich (v. 24), der auch im Schlafenden nicht liegt sondern aufrecht steht und wacht (v. 25, vgl. Kâṭh. Up. 5,8). Er kommt und geht, er steht und sitzt in dem Menschen und ist in allen diesen Lagen zu verehren (v. 7—8). Er hat eine freundliche Gestalt als die Heilkraft der Natur (v. 9), und er hinwiederum ist Krankheit und Tod (v. 11), wenn er mit schnellendem Bogen naht (v. 23). Er versetzt den Wahrheitredenden in die höchste Welt (v. 11), und das Wissen des Prâṇa erhebt über alle Wesen (v. 18—19). Dafs er der *Âtman* im Menschen ist, wird nirgendwo gesagt und vielleicht nur in den Worten *na mad anyo bhavishyasi* v. 26 dunkel angedeutet.

1. Verehrung dem Prâṇa! in dessen Macht die ganze Welt,
   Der entstand als des Weltalls Herr, in dem alles gegründet ist.

Vers 2—6. Der Prâṇa in der Natur.

2. Verehrung sei dir, o Prâṇa, wenn du als Donner dröhnend brüllst,
   Verehrung, Prâṇa, als Blitz dir, Verehrung dir als regnendem.

3. Wenn du als Donner, o Prâṇa, über die Pflanzen tosest hin,
Befruchtet dann, keimaufnehmend, werden vielfach geboren sie.

4. Wenn du zur Zeit der Empfängnis über die Pflanzen tosest hin,
Dann schauert wonnevoll alles, was auf der Erde Boden lebt.

5. Und wenn der Prâṇa ausschüttet den Regen auf der Erde weit,
Dann fühlt Wonne die Tierwelt auch, dann wird uns Überfluſs zu teil.

6. Von Regen überströmt, rufen dem Prâṇa dann die Pflanzen zu:
Du schaffest, daſs wir lang leben, du füllest alle uns mit Duft.

Vers 7—9. Der Prâṇa unter den Menschen.

7. Verehrung dir, wenn du herkommst, Verehrung auch, wenn du entweichst,
Verehrung, wenn du stehst aufrecht, und wenn du sitzst, Verehrung dir!

8. Verehrung, wenn du einatmest und ausatmest, o Prâṇa, dir,
Verehrung, wenn du abwendest und wenn du uns zuwendest dich,
Dir, der du dieses Weltall bist!

9. Was deine Huldgestalt, Prâṇa, und was die noch huldvollere,
Und was an dir die Heilkraft ist, von der verleih zum Leben uns!

Vers 10—15. Macht des Prâṇa.

10. Der Prâṇa hüllt ein die Wesen wie ein Vater den lieben Sohn,
Der Prâṇa ist des Weltalls Herr, des, das atmet, und des, das nicht.

11. Prâṇa ist Tod, Prâṇa Krankheit, ihn verehren die Götter selbst;
Den Wahrheitsfreund erhob Prâṇa empor zur höchsten Himmelswelt.

12. Der Prâṇa ist Virâj, Deshṭrî, er, der Prâṇa, den alles ehrt,
Er ist Sûrya und Candramas, ihn auch nennt man Prajâpati.

13. Einhauch ist Reis, Aushauch Gerste, Prâṇa auch jener Ochse (S. 232) ist;
Denn in der Gerste wohnt Prâṇa, Apâna wird der Reis genannt.

14. Einatmend ist und ausatmend im Mutterleib der Purusha,
Wenn du, o Prâṇa, ihn antreibst, wird aufs neue geboren er.

15. Der Prâṇa heifst Mâtariçvan, der Prâṇa Vâta wird genannt,
Er ist Vergangenheit, Zukunft, in ihm alles gegründet ist.

Vers 16—17. Nochmals Prâṇa und die Pflanzen.

16. Kräuter, heilig dem Atharvan, dem Añgiras und Göttern auch
Und für Menschen geborene, entstehn, wenn Prâṇa sie belebt.

17. Denn wenn der Prâṇa ausschüttet den Regen auf der Erde weit,
Ja, dann schiefsen empor Kräuter und Gewächse von aller Art.

Vers 18—19. Lohn des, der den Prâṇa weifs und von ihm hört.

18. Wer dieses von dir weifs, Prâṇa, und worin du gegründet bist,
Dem bringen alle dar Spenden dort in der höchsten Himmelswelt.

19. Und wie, o Prâṇa, dir bringen Spenden alle Geschöpfe hier,
Lafs sie spenden auch dem, der dich, gerngehörten, verkünden hört.

Vers 20—22. Drei nachträgliche Verse, verschiedenen Metrums.

20. Als Keim im Leibe weilt er unter Göttern,
Geformt, gebildet, wird aufs neu geboren er;
Er, der da war, was ist und was da sein wird,
Der Vater, hülfreich, ging in seinen Sohn ein.

21. Nicht einen Fufs darf herausziehn der Wandervogel aus der Flut,
Denn zöge diesen er heraus, so wär' nicht heut nicht morgen mehr,
Es gäbe nicht mehr Nacht und Tag, nie mehr erschiene Morgenrot.

22. Acht Räder wälzen sich in einem Umkreis,
Auf östlich, unter westlich, tausendfältig;
Mit einer Hälfte zeugte er das Weltall, —
Kein Schimmer ist von seiner andern Hälfte.

Vers 23—26. Schlufsgebet an Prâṇa.

23. Der du Herr hier über alles, was entsteht und sich reget, bist,
Der auf andre du den Bogen abschnellst, Prâṇa, Verehrung dir!

24. Der du Herr hier über jedes, was entsteht und sich reget, bist,
Unermüdlich und treu bleibend durch Gebet, Prâṇa, steh' mir bei.

25. Aufrecht, in dem der schläft, wachend, steht er, nimmer liegt nieder er,
Dafs er in dem, der schläft, schliefe, das hat keiner noch je gehört.

26. Prâṇa, sei mir nicht abwendig, nicht sei ein andrer du als ich,
Zum Leben, als der Flut Spröfsling, o Prâṇa, bind' ich dich in mir!

4. Suchen nach einer noch schärfern Fassung des Princips: Ucchishṭa und Skambha als Anzeichen desselben.

Wir konnten, von *Prajâpati* ausgehend, durch die Begriffe des *Brahman*, *Purusha*, *Prâṇa* hindurch schrittweise verfolgen, wie das Denken der Inder mehr und mehr eine subjektive Wendung nahm, um das Princip der Dinge da zu suchen, wo es allein, wenn überhaupt, uns unmittelbar bewufst werden kann, nämlich im eigenen Selbst. Aber alle jene Begriffe, so treffend die Richtung war, die sie einschlugen, boten doch keine völlige Befriedigung. Denn sie alle blieben immer noch bei der Aufsenseite der Sache stehen, und man fühlte, dafs man tiefer zu gehen, dafs man sie alle als Schale zu beseitigen habe, um zu dem, was man eigentlich suchte, zum letzten und innersten Selbst des eigenen Ichs sowohl wie der Aufsenwelt zu gelangen. Ehe wir zeigen, wie man im Begriffe des *Âtman* dieses erstrebte Ziel und damit den Standpunkt der Upanishad's erreichte, haben wir noch zweier Denkmäler zu gedenken, in denen jene Unbefriedigtheit, jenes Streben, alle Schalen abzulösen und zu dem Grund aller Gründe durchzudringen, einen ganz merkwürdigen Ausdruck fand. Es sind dies: 1) Atharvav. 11,7 der Hymnus auf den *Ucchishṭa*, d. h. den, welcher übrig bleibt, wenn man alles abzieht, was abziehbar ist, und 2) Atharvav. 10,7—8 die beiden Hymnen auf den *Skambha*, die Stütze, nach welcher zu suchen man auch dann noch fortfuhr, als man, wie der Dichter dieser Hymnen, die Erkenntnis des Brahman als Princips der Dinge bereits besafs.

1) Der Ucchishṭa, Atharvav. 11,7.

Dieser seltsame, nicht ohne Absicht rätselhafte Hymnus betrachtet die ganze Welt der Namen und Gestalten, die

Gesamtheit alles dessen, was im Himmel und auf Erden vorhanden ist, als hervorgehend aus und beruhend auf dem *Ucchishṭa*, „dem Übrigen“ oder „dem Reste“, worunter man bisher, soweit wir wissen, allgemein „den Opferrest“ verstanden hat. Aber *Ucchishṭa* bedeutet zunächst nur den Rest im allgemeinen; daſs darunter der Rest des Opfers verstanden werden solle, müſste doch aus dem Hymnus selbst erst erwiesen werden, der jedoch hierzu nicht die mindeste Handhabe bietet. Vielmehr werden, neben allen andern Dingen, auch alle möglichen Opfer mit ihren Teilen und Vorgängen aus dem Ucchishṭa abgeleitet. Daſs überdies das Wort an den einzigen Stellen, wo das Genus bestimmbar ist (v. 15. 16), nicht Neutrum sondern Maskulinum ist, ist eine weitere Gegeninstanz, wiewohl darauf kein groſses Gewicht zu legen ist, da der Ucchishṭa hier als Vater des Weltalls nur vorübergehend personifiziert sein könnte. Zwar kann man sich, zur Stütze jener Ansicht, auf die S. 238 erwähnten Stellen des Atharvaveda berufen, in denen, im Geiste der Brâhmaṇa-Theologie, das Opfer oder einzelne Teile und Geräte desselben über alles erhoben und als Princip der Dinge gepriesen werden. Aber wenn dort der Opfernde sein heiliges Gras oder seine Löffel in indischer Weise überschwänglich feiert, oder wenn Atharvav. 11,3,21 von einem Reisbrei geredet wird, der so heilig ist, daſs sogar aus seinem Reste *(ucchishṭam)* noch sechsundachtzig Götter werden, so ist das etwas ganz andres, als wenn hier ein Dichter in einem eigenen, längern Liede zeigt, wie alle Dinge und mit ihnen das ganze Opferwesen aus einem absichtlich ohne alle Bestimmung gelassenen *Ucchishṭa* entspringen. Und wie sollte dieser Ucchishṭa nicht ohne Bestimmungen sein, da der Dichter gleich im ersten Verse „Name und Gestalt“, d. h. die ganze Welt der Formen und Bestimmungen, im Ucchishṭa gegründet sein läſst. Ähnlich daher, wie schon Ṛigv. 1,164,4 alles Knochenhafte (gestaltete Sein) von einem Knochenlosen (Gestaltlosen) getragen wird (oben S. 109), beruhen nach unserm Dichter alle Namen und Formen der Welt auf dem *ucchishṭa*, d. h. dem was übrig bleibt, wenn wir alle Formen der Erscheinungswelt in Abzug bringen. Der Begriff des *ucchishṭa* ist sonach in ähnlicher

Weise negativ und zugleich relativ, wie (oben S. 286) der des *Âtman* und diesem auf das nächste verwandt. Es ist als wenn der Dichter, von der richtigen Erkenntnis durchdrungen, dafs das Princip der Welt keiner seiner Erscheinungen ähnlich sehen könne, nach einem treffenden Ausdrucke dieser Erkenntnis ringt, ein Ringen, aus welchem bald darauf die Bezeichnung des Princips als *Âtman* hervorgehen sollte. Bei der Bezeichnung *ucchishṭa* mag dann die Bedeutung „Opferrest" insofern mitgewirkt haben, als z. B. nach Ṛigv. 10,90 die Welt aus einer Opferung des Purusha hervorgegangen ist, wobei jedoch drei Viertel des Purusha nicht in die Wesen eingehen, sondern unsterblich im Himmel bleiben (Ṛigv. 10,90,3—4), somit allerdings als das *ucchishṭam*, der nicht geopferte „Rest" bei diesem grofsen Weltopfer angesehen werden konnten. Doch enthält der Hymnus keine Andeutung hierauf, sondern nur die Aufforderung, unsere Aufmerksamkeit auf das zu richten, welches übrig bleibt, wenn wir alle Welten, alle Wesen, alle Opfer u. s. w. hinwegdenken. Zu dem, was wir als blofse Erscheinung und Schale zu beseitigen haben, gehört nach v. 4 auch „das Brahman nebst den zehn Weltschöpfern", worunter in diesem Zusammenhange wohl nur das *Brahman* als höchstes schöpferisches Princip (oben S. 259 fg.) verstanden werden kann, über welches hinaus somit unser Dichter zu einer tiefern Fassung der Sache drängt, ohne doch schon im *Âtman* den treffendsten Ausdruck dafür erreichen zu können. Wie nahe aber unser Dichter demselben ist, geht besonders daraus hervor, dafs mit allem andern aus dem *ucchishṭa* auch das Innere des Menschen hergeleitet wird, welches kurz und rätselhaft dreimal (v. 5. 12. 14) als „das in mir" *(tán máyi)*, einmal (v. 3) als „der Glanz in mir" *(çrī́r máyi)* bezeichnet wird. Die Wesensverwandtschaft des nach Abzug aller Namen und Gestalten „Übrigen" mit „dem in mir" und die Unbestimmtheit, weil Unbestimmbarkeit, beider sind Gedanken, durch die sich unser Hymnus als ein ziemlich unmittelbarer Vorläufer der *Âtman*-Lehre der Upanishad's bekundet. — Die Übersetzung kann, bei so manchen rätselhaften Ausdrücken (wie *vra dra* v. 3 u. s. w.) und bei der Notwendigkeit, viele

specielle Termini des Rituals im engen Rahmen des Metrums wiederzugeben, nur als ein Versuch gelten, von dem Inhalte eine ungefähre Vorstellung zu geben.

1. Im Rest ist Name und Gestalt, im Rest die Welt enthalten ist,
Im Rest ist Indra, ist Agni, vom Rest umschlossen wird das All.

2. Im Rest sind Himmel und Erde nebst allem, was geworden ist;
Im Rest die Wasser und Meere, der Mond und Wind beschlossen sind.

3. Beide, wer ist und wer nicht ist, im Rest, Tod, Kraft, Prajâpati,
Im Rest wurzeln aller Welten Hauf und Lauf, — auch der Glanz in mir.

4. Wer fest, unfest, steht und nicht steht, Brahman und die Weltschöpfer zehn,
Allwärts wie an der Radnabe am Rest stecken die Götter fest.

5. Ṛic, Sâman, Yajus im Rest sind, Udgîtha, Preisgesang und Preis,
Im Rest der Hiñ-Ruf und Ton sind, Gesangs Brausen, — und das in mir.

6. Indra's und Agni's, Soma's Preis, Nennverse, Hochamtsliturgie,
Des Opfers Glieder im Rest sind, wie der Keim ist im Mutterleib.

7. Königsweihe und Krafttrinkung, Feuerpreisung und Opferfest,
Im Rest sind Preis und Rofsopfer, herzerfreuend auf grüner Streu.

8. Feueranlegung, Einweihung, Wahrwunschopfer und Zauberlied,
Aussetzende, fortlaufende Opfer im Rest enthalten sind.

9. Das Feueropfer, der Glaube, Gelübd', Askese, Vashaṭ-Ruf,
Opferlohn, Werk und Vergeltung im Rest alle beschlossen sind.

10. Einnachtfeier, Zweinachtfeier, Gleichkauf-, Vorkauf-Fest, Uktha-Gufs
Sind eingewebt dem Rest alle, Opferfeinheiten, wer sie kennt.

11. Viernachtopfer, Fünfnachtopfer, Sechsnachtopfer mitsamt den zwein,
Sechzehnpreis, Siebennachtopfer,
Aus dem Rest all sind entstanden, in ihm befafst, dem ewigen.

12. Einfallender Gesang, Schlufsvers, Siegopfer, Allsiegopferung,
Tag- und Nacht-Opfer im Rest sind, Zwölftagsopfer, — und das in mir.

13. Frohsinn, Gewogenheit, Friede, Labung, Kraft, Macht, Unsterbliches
Zusammen all im Rest laufen, wo Liebe sich an Liebe labt.

14. Die neun Erden, die Weltmeere, auch die Himmel im Rest beruhn,
Im Rest die Sonne strahlt nieder, Tag' und Nächte, — und das in mir.

15. Anrufungsfest und Mittelfest und Opfer, deren Dienst geheim,
Sie alle trägt des Alls Träger, der Rest, des Vaters Vater, er.

16. Ja, Vaters Vater ist der Rest, des Lebens kinderreicher Ahn,
Er thront als Herr des Alls kraftvoll, als höchster Gipfel dieser Welt.

17. Recht, Wahrheit, Büfsertum, Herrschaft, Anstrengung, Pflichterfüllung, Werk,
Im Rest Vergangenheit, Zukunft, Heldenmut, Schönheit, Kraft in Kraft.

18. Absicht, Gedeihen, Kraftfülle, Macht, Reich, die sechs Weltrichtungen,
Des Jahres Kreis im Rest wurzelt, Gufs, Aufruf, Opfer-Speis' und -Trank.

19. Vierpriesteropfer, Gunstopfer, Viermonatsopfer, Laderuf,
Im Rest sind Opfer und Opfrer, Tieropfer und wes Teil sie sind.

20. Halbmonate und Monate, Jahres Teile und Zeiten sind
Im Rest, die brausenden Wasser, Donner und Vedaworte grofs.

21. Sand und Kieselgeröll, Steine, Pflanzen, Sträuche und Gräser viel
Mitsamt Wolken, Blitz und Regen im Rest ruhend beruhen sie.

22. Glück und Gelingen, Durchhalten, Erreichen, Fülle und Gedeihn,
Vollendung, Wohlfahrt, all dieses enthält, erhält und hält der Rest.

23. Was immer mit dem Hauch atmet, was immer mit dem Auge schaut,
Aus dem Rest sind sie entstanden, alle Götter im Himmel hoch.

24. Die Ṛic's, die Sâman's und Chandas', die Purâṇa's, die Yajus' auch,
Aus dem Rest sind sie entstanden, alle Götter im Himmel hoch.

25. Einhauch, Aushauch, Ohr und Auge, was nicht vergeht und was vergeht,
Aus dem Rest sind sie entstanden, alle Götter im Himmel hoch.

26. Wonne, Freuden, Erfreuungen, und die sich fröhlich jauchzen zu,
Aus dem Rest sind sie entstanden, alle Götter im Himmel hoch.

27. Die Götter, Väter und Menschen, die Gandharven und Apsaras',
Aus dem Rest sind sie entstanden, alle Götter im Himmel hoch.

2) Der Skambha, Atharvav. 10,7 und 8.

Ähnlich wie der eben besprochene Ucchishṭa-Hymnus, und nur in viel gröſserm Stile, streben die beiden Skambha-Lieder nicht nur über den mit Geringschätzung behandelten Volksglauben, sondern auch über die bisher üblichen philosophischen Begriffe, *Prajâpati*, *Purusha* und *Brahman* hinaus, um nach demjenigen zu forschen, was ihnen, wie allen Göttern und Welten, als letzter Grund dient und daher völlig unbestimmt als der *Skambha*, d. h. „die Stütze“ bezeichnet wird, welche alle Dinge trägt und in ihnen zur Erscheinung kommt, ohne doch in diesen ihren Erscheinungen aufzugehen. Charakteristisch ist dabei die Unzufriedenheit mit allem Bisherigen und das Suchen nach einer neuen, tiefern Fassung des Princips der Dinge, ähnlich wie in dem Prajâpati-Liede, Ṛigv. 10,121, welches wohl als Vorbild vorschwebte. Denn so wie dort als Refrain immer wieder die Frage gestellt wurde: *kasmai devâya havishâ vidhema?* „wer ist der Gott, daſs wir ihm opfernd dienen?“, bis sich endlich im letzten Verse *Prajâpati* als das lösende Wort einstellte, ebenso, und nur von einem ungleich entwickeltern Standpunkte aus, wird hier im ersten Hymnus sechzehnmal hintereinander die Frage nach dem Wesen des Skambha aufgeworfen: *Skambhaṃ taṃ brûhi katamaḥ svid eva sa!* „verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein“, bis dann, nach mancherlei zwischengeschobenen, aber der Sache nicht fernstehenden Betrachtungen, am Schlusse des zweiten Hymnus als die endgültig befriedigende Lösung sich das Wort *Âtman* einstellt, und damit der Standpunkt der Upanishad's erreicht wird.

Allerdings ist es mit der Komposition dieser beiden Lieder eine eigene Sache. Zunächst ist jedenfalls die Trennung in zwei Lieder zu je 44 Versen (die wohl nur, ähnlich wie die Zerlegung von Ṛigv. 1,164 in die beiden Lieder Atharvav. 9,9 und 9,10, auf äufsern Gründen beruht) aufzuheben, da das Thema des ersten Liedes in den beiden Anfangsversen des zweiten sich fortsetzt; — von da an aber kommen freilich weder das Wort *Skambha* noch die beiden Refrains des ersten Liedes (*skambhaṃ taṃ brûhi katamaḥ svid eva sa*, v. 4. 5. 6. 7. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 18. 19. 20. 22. 39, und *tasmai jyeshṭhâya brahmaṇe namaḥ*, v. 32. 33. 34. 36. 8,1) weiter vor (statt dessen die Frage nach dem *brâhmaṇam mahad* 8,20. 33. 37. 38), der bisher leidlich strikte Zusammenhang lockert sich, und der Hymnus verläuft des weitern in einer Reihe von Versen und Versgruppen, welche keine Kontinuität zeigen und, ähnlich wie so viele Upanishadsprüche, deren Charakter sie schon fast ganz annehmen, nur durch den einen grofsen Grundgedanken, um den sie kreisen, und den sie in mannigfacher Weise beleuchten, zusammenhängen. Wir werden uns begnügen, diese angehängten Sprüche (8,3—44) durch besondere Überschriften zu kennzeichnen und wollen hier nur eine Charakteristik des ersten Teiles dieses Liederkomplexes (7,1—8,2) unternehmen.

Den Volksglauben behandelt der Dichter dieses Stückes sehr geringschätzig. Die dreiunddreifsig Götter sind, wie alles andere, in Skambha enthalten (7,13), sind nur ein Glied von ihm und aus dem Nichtseienden entstanden (7,25. 27); als solche, als Glied des Skambha, sind die Götter nur dem Brahmanwissenden, nicht aber dem Volke richtig bekannt (7,27). Sie sind die Hüter des Skambha (7,23), den sie verehren (7,24), dem sie Spende darbringen (7,39), zu dem sie sich verhalten wie die Zweige zum Baume (7,38); nur gemeine Menschen (*avare*) halten sie für das Reale und verehren als das Höchste, was doch nur ein unwesentlicher Zweig (*asacchâkhâ*) des Skambha ist (7,21); sie rufen bei der Frühspende blofse Namen durch Namen eifrig an (*nâma nâmnâ johavîti*), statt den Ewigen (*aja*) zu verehren (7,31; ebenso 8,41: „wie kann der Ewige von denen geschaut werden, welche Opferlieder auf Opferlieder ersinnen!“). Etwas unkonsequent ist

es, wenn daneben doch Skambha für die Anschauung als durch *Indra* vertreten erscheint (7,29—30).

Wie gegen den Volksglauben, so macht unser Dichter auch gegen die bisher herrschenden philosophischen Anschauungen Opposition. 7,28: „die Leute halten *Hiraṇyagarbha*, den Goldkeim (welcher Ṛigv. 10,121 mit *Prajâpati* identifiziert wurde), für das Höchste, nicht mehr durch Reden Überbietbare; aber dieses Gold hat der Skambha zu Anfang in die Welt gegossen.“ Er ist daher 7,41 das goldne Rohr, welches in der Mitte der Urwasser wuchs, er ist „der esoterische Prajâpati“ *(guhyaḥ Prajâpatiḥ)* selbst. In ihm sind folgerecht die drei Lichter, die in Prajâpati sind, 7,40 (nämlich *Agni*, *Vâyu* und *Sûrya*, vgl. Vâj. Saṃh. 8,36, oben S. 191). In Skambha (als Urprincip) stützt Prajâpati die Welten, 7,7; und Skambha (als Erstgeborner) geht in die von Prajâpati geschaffenen Welten mit einem Teile von sich ein, 7,8. Prajâpati, als von Skambha verschieden, ist hier nur mythologischer Zierat (ähnlich wie Ṛigv. 10,90 die Götter, die den Purusha opfern, aus dessen Gliedern sie doch selbst entstehen); in Wahrheit ist der Skambha eben Prajâpati. Und ebenso ist er der *Purusha*. Denn Skambha ist es, „in welchem als dem Purusha“ *(yatra purushe adhi)* Tod und Unsterblichkeit enthalten sind, und als dessen Adern der Ocean sich in dem Purusha befindet, 7,15. — Der Skambha ist ferner das höchste *Brahman*, wie der Refrain 7,32. 33. 34. 36. 8,1 fünfmal versichert: *tasmai jyeshṭhâya brahmaṇe namaḥ*, welches nicht heifst: „*reverence be to that greatest Brahma*“ (Muir), oder „diesem höchsten Brahma sei Verehrung“ (Ludwig), denn *brahman* ist Neutrum, *tasmai* aber nimmt ein vorhergehendes Maskulinum wieder auf, — sondern: „ihm als dem höchsten Brahman sei Verehrung“. Also Skambha ist Prajâpati, ist Purusha, ist Brahman, wie dies ausdrücklich 7,17 zusammenfassend bestätigt wird: „wer in dem Purusha (nicht dem Menschen, sondern dem Weltpurusha, da vorher der Ocean seine Adern sind) das Brahman weifs, der weifs Parameshṭhin; wer aber Parameshṭhin weifs und wer Prajâpati weifs, der weifs die höchste Brahmankraft *(brâhmaṇam = brahman*, wie auch 8,20. 33. 37. 38), der weifs in ihnen und mit ihnen *(anusaṃviduḥ)* den Skambha.

Dieser Skambha, in welchem Prajâpati, Purusha, Brahman zusammenfallen, ist folgerecht das höchste Princip (der Ungeborne, über welchen hinaus es nichts Höheres giebt, 7,31, welcher nur mit einem Teile von sich in alle Wesen eingeht, 7,8. 8,7, wodurch die Fülle seines Wesens nicht gemindert wird, 8,29) und wiederum der Erstgeborne der Schöpfung (der *Hiraṇyagarbha*, 7,28. 41, der in sein eigenes Reich eingeht, 7,31; der, aus *çrama* und *tapas* geboren, alle Welten durchdringt 7,36; der im *tapas* sich auf den Rücken des Urwassers schwang, 7,38). Er enthält in sich als Glieder (wie in ermüdenden Wiederholungen versichert wird) alle Räume und Zeiten, alle Welten und Weltwesen, alle Götter, Veden und moralischen Kräfte. Alles dies beruht auf ihm, ist in ihm als Glied enthalten, wird durch ihn getragen oder strebt ihm zu. So namentlich: die Welten und Behälter, Urwasser, Brahman, Seiendes und Nichtseiendes 7,10; Tod und Unsterblichkeit 7,15; der Ocean als Adern 7,15; die vier Himmelsgegenden als Hauptadern 7,16; Vergangenheit und Zukunft 7,9. 22; 8,1; Jahre, Jahreszeiten, Monate, Halbmonate, Tage und Nächte 7,5, die er in ihrem Wechsel als *Pumân (Purusha)* lenkt 7,42—44; ferner Erde, Luftraum, Himmel und was jenseits des Himmels ist, 7,3; 8,2; 7,35. 32; auch die Vorwelt ist nur ein Glied von ihm 7,26. Von Göttern, die in ihm enthalten sind, werden genannt: *Agni, Mâtariçvan, Candramas* 7,2; *Agni, Mâtariçvan* 7,4; *Agni, Candramas, Sûrya, Vâta* 7,12; *Sûrya, Candramas, Agni* 7,33; *Vâta, Diças* 7,34; *Vaiçvânara, Añgiras'*, *Yâtu*'s, *Virâj* 7,18—19; *Âditya*'s, *Rudra*'s, *Vasu*'s 7,22. In ihm sind ferner: *ṛishi*'s, *ṛic, sâman, yajus, ekarshi* 7,14; *ṛic, yajus, sâman, atharvâñgiras* 7,20; sowie auch: *tapas, ṛitam, vratam, çraddhâ* 7,1; *tapas, vratam, ṛitam, çraddhâ, âpas, brahma* 7,11.

Durch alles dies ist die Stellung des Skambha klar gekennzeichnet. Als Urprincip, als Erstgeborner, als Träger, Umfasser, Erhalter der Dinge, die ihm alle zustreben (7,4—6), als der über Finsternis und Übel Erhabene (7,40) tritt er an die Stelle der frühern Begriffe *Prajâpati, Purusha, Brahman*. Der Dichter verwirft diese nicht, ringt aber nach einer tiefern Fassung dessen, was sich in ihnen ausspricht, und darum fragt

er immer wieder nach dem *Skambha*, „der Stütze“, d. h. dem Stützer, der alle Räume, Welten und Wesen trage, in dem alles selbsthaft *(âtmanvat)* sei 8,2, welcher als ein seltsam Wunderding in dem Herzen selbsthaft *(âtmanvat)* sei 8,43, — bis endlich nach so mannigfachen durch die Wolke durchschimmernden Lichteffekten im Schlufsverse mit dem Worte *Âtman* die Sonne durchbricht und eine Fassung des Urwesens gewonnen wurde, über welche nicht mehr, wie über alle jene andern, hinausgegangen werden konnte.

Wir übersetzen die beiden Hymnen, bemerken aber, dafs namentlich der letztere viele Rätselspiele enthält, deren Deutung hier, wo sie unseres Wissens zum erstenmal versucht wird, vielfach eine mehr oder weniger problematische ist.

Atharvaveda 10,7. Skambha.

Skambha und seine Glieder.

1. In welchem Glied von ihm thront die Kasteiung,
   In welchem Gliede ist das Recht gegründet,
   Wo weilt in ihm Gelübde, wo der Glaube,
   In welchem Gliede von ihm wohnt die Wahrheit?

2. Aus welchem seiner Glieder strahlt das Feuer,
   Von welchem Glied her läutert Mâtariçvan (der Wind),
   Aus welchem Gliede mifst der Mond die Zeiten,
   Wenn wacker er den Leib des Skambha ausmifst?

3. In welchem seiner Glieder steht die Erde,
   In welchem seiner Glieder steht der Luftraum,
   In welchem Gliede steht gestützt der Himmel,
   In welchem Gliede, was vom Himmel jenseits?

Skambha als Ziel.

4. Zu wem hinstrebend flammt empor das Feuer,
   Zu wem hinstrebend läutert Mâtariçvan?
   Ihn, zu dem strebend ihre Wege gehen, —
   Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

5. Zu wem geh'n Monate und Monatshälften,
   Zu wem mit ihnen geht der Lauf des Jahres?
   Er, zu dem Jahres Teil' und Zeiten wandeln, —
   Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

6. Zu wem hinstrebend wandeln zwiegestaltig
Als Jungfrau'n Tag und Nacht in holder Eintracht?
Er, zu dem hin auch die Gewässer eilen, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

Skambha und die Welt.

7. Er, in welchem der Welt Ganzes stützend hegte Prajâpati, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

8. Als Höchstes, Tiefstes und was in der Mitte
Prajâpati geschaffen allgestaltig,
Mit welchem Teil ging Skambha in die Welt ein?
Und was von ihm nicht einging, was war das wohl?

9. Mit welchem Teil erfüllte er Vergangnes,
Mit welchem Teil reckt er sich in die Zukunft, —
Als er den einen Leib gestaltet tausendfach,
Mit welchem Teil ging er da in die Welt ein?

10. In dem Welten und Welträume, Wasser und Brahman jeder weifs,
In dem, was ist und was nicht ist, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

11. In dem Kasteiung fortschreitend hoch und höher Gelübde hält,
In dem beschlossen Recht, Glaube, die Wasser und das Brahman sind, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

12. In welchem Erde und Luftraum samt dem Himmel gegründet sind,
In dem Feuer, Mond und Sonne und der Wind eingebettet sind, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

13. Von dem ein Glied alle dreiunddreifsig Götter enthält in sich, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

14. In dem Ṛishi's, erstgeborne, Ṛic, Sâman, Yajus und die Welt,
Und der eine Ṛishi einwohnt, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

Skambha und frühere Principien.

15. In dem, als in dem Purusha, wohnen Unsterblichkeit und Tod,
In dem, als in dem Purusha, die Adern sind der Ocean, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

16. In welchem die vier Weltpole als Hauptadern enthalten sind,
In dem das Opfer wirkt machtvoll, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

17. Wer im Purusha kennt Brahman, ja der kennt Parameshṭhin auch,
Wer aber kennt Parameshṭhin, und wer kennt den Prajâpati.
Und kennt die höchste Brahmankraft, der kennt mit ihnen Skambha auch.

18. Er, dessen Haupt Vaiçvânara, dessen Auge die Añgiras',
Des Glieder selbst die Kobolde, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

19. Dessen Mund die Brahmanenschaft, Zunge die Süſstrankpeitsche heiſst,
Als des Euter die Virâj gilt,
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

20. Von dem Ṛic's sie abhobelten, von dem Yajus' sie schabten ab,
Dessen Haare Sâman-Lieder, des Mund Atharva-Lieder sind, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

Skambha und die Götter.

21. Ein nichtrealer Zweig vorragt, der als Höchstes den Leuten gilt,
Ihn als real wähnt der Pöbel, wenn er den Zweig an dir verehrt.

22. In dem Âditya's und Rudra's und die Vasu's beschlossen sind,
In dem Vergangenheit, Zukunft und die Welten gegründet sind,
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

23. Dessen Schatz alle die dreiunddreiſsig Götter behüten stets,
Wer kennt wohl diesen Schatz heute, dessen Hüter ihr Götter seid?

24. Wo, ihr Götter, [besser: *devá'*, wo Götter als] Brahmankenner dem höchsten Brahman ehrend nah'n,
Wer diese kennt von Angesicht, der Priester ist ein Wissender.

25. Groſs sind freilich auch die Götter, die dem Nichtseienden entstammt,
Doch sind sie nur ein Glied Skambha's; — was jenseits, ist dem Pöbel nichts.

26. Und wenn in Zeugungskraft Skambha die Vorwelt lieſs entwickeln sich,
So stellt nur als ein Glied Skambha's die ganze Vorwelt sich heraus.

27. Ein Glied von ihm teilten dreiunddreifsig Götter als Leiber sich,
So freilich kennt nur die dreiunddreifsig Götter, wer Brahman
kennt.

28. Der „goldne Keim" sei als Höchstes unübersagbar, meint das Volk;
Nun, Skambha hat dies Gold anfangs gegossen in die Welt hinein.

29. Auf Skambha sind gestützt Welten, auf ihn Kasteiung und das
Recht,
Und dich, o Skambha, sichtbarlich in Indra weifs verkörpert ich.

30. Auf Indra sind gestützt Welten, auf ihn Kasteiung und das Recht,
Und dich, o Indra, sichtbarlich in Skambha weifs verkörpert ich.

31. Mit Namen eifrig ruft Namen vor Sonne man und Morgenrot, —
Doch als der Ewige ward zuerst geboren,
Ist eingegangen er in dies, sein Weltreich,
Er über den nichts Höheres ist vorhanden.

Skambha und Brahman.

32. Dem die Erde als Grundmafse, dem der Luftraum als Körper dient,
Der den Himmel zum Haupt schuf sich, —
Ihm als dem höchsten Brahman Ehre sei!

33. Dessen Augen sind die Sonne und der stets wieder neue Mond,
Dessen Rachen das Feuer ist, —
Ihm als dem höchsten Brahman Ehre sei!

34. Dem der Wind Einhauch und Aushauch, dem die Añgiras' Auge
Der den Weltpolen gab Weisheit, — [sind,
Ihm als dem höchsten Brahman Ehre sei!

35. Der Skambha trägt Himmel und Erde, beide,
Der Skambha ist des weiten Luftraums Träger,
Der Skambha der sechs weiten Himmelspole,
In Skambha ist die ganze Welt enthalten.

36. Der, aus Abmühung, Kasteiung geboren, diese Welt durchdrang,
Der den Soma erschuf eigens, —
Ihm als dem höchsten Brahman Ehre sei!

Skambha, Welt und Götter.

37. Wie kommt's, dafs nie der Wind ausruht, wie kommt's, dafs
niemals ruht der Geist?
Wie, dafs die Wasser, nach Wahrheit strebend, nimmer zur Ruhe
geh'n?

38. Ein grofses Wunderding in Welten Mitte
Kasteiend schwang sich auf der Wasser Rücken,
Auf ihm beruh'n die Götter samt und sonders,
Wie auf dem Stamm des Baumes rings die Zweige.

39. Ihn, dem mit Händen und Füfsen, mit der Rede, mit Aug' und Ohr
Die Götter Spende stets bringen im engen Raum unendliche, —
Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein!

40. Ihm naht die Finsternis nimmer, frei ist von allem Übel er,
In ihm glänzen die drei Lichter, die da sind in Prajâpati.

Erläuterung zu Vers 28 (vgl. Ṛigv. 4,58,5).

41. Das goldne Rohr, wer das erkennt,
Wie es im Wasser wächst, das ist
Der heimliche Prajâpati.

Erläuterung zu Vers 6 (vgl. Ṛigv. 10,130,2).

42. Zwei Jungfrau'n, zwiegestaltig, weben einzeln
Umschichtig am Gespannten durch sechs Pflöcke (v. 35);
Die übergiebt die Fäden, und die nimmt sie,
Nicht brechend sie, nicht spinnend sie zu Ende.

43. Wenn diese beiden so herum sich schwingen,
So weifs ich nicht, welche nachfolgt der andern,
Ein Mann mufs sein, der dies dort webt und schürzte,
Ein Mann, der es am Himmel ausgebreitet.

44. Dies sind die Pflöcke, die den Himmel stützen dort,
Und Sâma-Lieder sind die Weberschifflein.

Atharvaveda 10,8. Skambha und anderes.

Fortsetzung über Skambha.

1. Der dem Vergangnen und Künft'gen und allem vorsteht, was da ist,
Dessen Wesen lauter Licht ist, —
Ihm als dem höchsten Brahman Ehre sei!

2. Durch den Skambha gestützt stehen beide, Himmel und Erde, fest,
In ihm ist alles dies selbsthaft *(âtmanvat)* was atmet und die
Augen schliefst.

Vergängliches und Ewiges (vgl. Ṛigv. 8,101,14).

3. Drei Weltgeschlechter zogen schon vorüber,
Und andre scharten neu sich um die Sonne,
Doch er bestand, den Luftraum grofs durchmessend,
Als goldner ging er ein in goldne Kräuter.

Jahre, Monate, Tage (vgl. Ṛigv. 1,164,48, oben S. 119).

4. Zwölf Felgen sind an *einem* Rad befestigt,
Drei Naben auch, wer weifs das zu verstehen?
Auf ihm befestigt sind dreihundert Zapfen
Und sechzig, eingekeilt, dafs sie nicht wanken.

Der Schaltmonat.

5. Das versteh', weiser Savitar: sechs Zwillingspaar', ein Einzelner;
Mit dem wünschen die zwölf Freundschaft, der neben ihnen einzeln steht.

Das Unendliche.

6. Offen ist's, und geheim bleibt es, „Uralt" heifst es, ein grofses Land,
In ihm steht dieses Weltganze, was lebt und webt, gegründet fest.

Welt und Weltprincip (vgl. Atharvav. 11,4,22, oben S. 304).

7. Acht Räder wälzen sich in einem Umkreis,
Auf östlich, unter westlich, tausendfältig; —
Mit einer Hälfte zeugte er das Weltall,
Doch wo befindet sich die andre Hälfte? —

Der Sternenhimmel.

8. Ein Fünfgespann[1] fährt an des Ganzen Spitze,
Geschirrte Seitenrosse[2] helfen ziehen;
Dafs es stillstände, ist nie dagewesen,
Hohes ist näher hier und Tiefes ferner[3].

1. Vielleicht die fünf Planeten, wie Ṛigv. 1,164,12—13 (oben, S. 111). — 2. Etwa: Sonne und Mond. — 3. Gewöhnlich ist das Obere weiter als das Untere; hier, bei dem unter der Erde durchgehenden Sternenhimmel, ist es umgekehrt.

Der Kopf.

9. Die Öffnung seitwärts und den Boden oben,
Ist eine Schale, aller Herrlichkeit voll,
Und sieben Ṛishi's[1] sitzen ihr verbunden,
Dieselben, die des grofsen Weltalls Hüter.

1. Augen, Ohren, Nasenlöcher und Mund (vgl. Bṛih. Up. 2,2,3), denen in kosmischem Gebiete Sonne, Mond, Himmelsgegenden, Wind und Feuer entsprechen (vgl. Ait. Up. 1,1,4). Das Ganze könnte vielleicht auch auf das Himmelsgewölbe gedeutet werden.

Ein mystischer Vers.

10. Der Vers[1], der vorher wird verwandt und nachher,
Der überall und allerwärts verwandt wird,
Durch den das Opfer voran wird gewoben, —
Das frag' ich dich, welcher wohl dieser Vers ist?

1. Wie alle Götter auf eine Einheit, so gehen auch alle beim Opfer gebrauchten Verse auf einen Urvers zurück, in dem sie alle enthalten sind. Ob darunter ein imaginärer oder wirklicher Vers zu verstehen, und welcher im letztern Falle, wüfsten wir nicht zu sagen. (Vgl. Atharvav. 9,10,19.)

Die coincidentia oppositorum (vgl. Îçâ-Up. 5).

11. Was regsam ist, was fliegt und dennoch stillsteht,
Was atmet und nicht atmet, was die Augen schliefst,
Das trägt die ganze Erde allgestaltig,
Und das, zusammengehend, wird zur Einheit.

Unendliches und Endliches (etwa: Himmel und Erde).

12. Das Endlose ist vielfach ausgebreitet,
Endlos und Endlich grenzen aneinander;
Des Himmels Hüter wandelt beide scheidend,
Er kennt, was dagewesen und was sein wird.

Die Zeugungskraft der Natur (vgl. Vâj. Saṃh. 31,19, oben S. 291 und Atharvav. 11,4,20, oben S. 304).

13. Prajâpati wandelt im Mutterleibe,
Der Unsichtbare vielfach wird geboren;
Mit einer Hälfte zeugte er das Weltall,
Kein Schimmer ist von seiner andern Hälfte.

Die Verdunstung des Wassers durch die Sonne (vgl. Ṛigv. 1,164,7, oben S. 110).

14. Ihn, der das Wasser trägt aufwärts wie Wassertragende im Krug,
Mit ihren Augen seh'n alle, doch nicht alle im Geist versteh'n.

Das höchste Wesen.

15. Fern dort verweilt es in Fülle, fern dort, von allem Mangel frei,
Das grofse Wunderding in Welten Mitte,
Ihm bringen dar auch Könige die Spende.

16. Woher der Sonne Aufgang ist, worein sie wieder untergeht,
Das, meine ich, ist das Höchste, das überragt kein Wesen je.

Der dreifache Vogel (Sonne, Wind, Feuer).

17. Die jetzt und vordem und in alten Zeiten
Um's weise Vedawort in Reden kreisen,
Sie alle kreisen redend um die Sonne
Und um den zweiten Agni[1], den dreifachen Vogel.

1. *agni* scheint interpoliert zu sein.

18. Er spannt die Flügel tausend Tagesweiten,
Wenn er als goldner Vogel fliegt am Himmel,
An seinem Busen hält er alle Götter;
So wandert er, die Wesen überschauend (= Atharvav. 13,3,14 oben S. 228).

19. Durch Wahrheit glüht er dort oben, schaut aus durch das Gebet von hier (als Opferfeuer);
Durch Odem atmet quer durch er, auf den das Höchste ist gestellt.

20. Wer da kennt die zwei Reibhölzer, durch die das Gut uns wird gequirlt,
Der dünke sich Höchstes wissend, er weifs die grofse Brahmankraft[1].

1. Das *mahad brâhmaṇam*, d. h. *Brahman*, ist die Quelle alles Feurigen, Lebendigen im Universum, ist gleichsam die Reibhölzer, aus denen das Feuer der Sonne u. s. w. stammt.

Die Sonne und die Jahreszeiten.

21. Er entstand anfangs einfüfsig, er brachte anfangs her das Licht,
Vierfüfsig als Genufsspender nahm er allen Genufs in sich.

22. Der wird teilhaft ..., dem wird zu teil der Nahrung viel,
    Der diesem Gott, dem hochhehren, Verehrung zollt, dem ewigen.

23. Der ewige, ja, so heifst er, und doch heut' immer wieder neu,
    Tag und Nacht forterzeugt werden immer eins aus dem anderen.

24. Sein Gut ist hundert, tausend, zehnmal tausend,
    Tausendmal hunderttausend, ist unzählig;
    Und das vertilgen sie vor seinen Augen!
    Und daran hat der Gott nur seine Freude!

Gott, unendlich klein und unendlich grofs.

25. Das eine, als ein Haar feiner, unsichtbar fein das eine ist,
    Und doch umfassender als dies Weltall, — der Gott ist teuer mir!

Ein Rätselwort.

26. Diese Schöne, die nicht altert, unsterblich in des Menschen Haus, —
    Müfsig liegt, wem sie erzeugt ward, wer sie zeugte, der altert hin[1].

1. Vielleicht ursprünglich die Flamme des Opferfeuers, bei der der *Yajamâna* müfsig ist, während der Priester sich abmüht. — Hier könnte es, nach dem Zusammenhang, auch die vom alternden Vater erzeugte, unsterbliche Seele des dabei müfsigen Kindes sein.

Das Göttliche im Menschen.

27. Du bist das Weib, du bist der Mann,
    Das Mädchen und der Knabe,
    Du wirst, geboren, allerwärts,
    Du wankst als Greis am Stabe.

28. Du bist der Leute Vater und ihr Sohn auch,
    Der älteste von allen und der jüngste.
    Der eine Gott, den ich im Geiste trage,
    Ist Erstgeborner und im Mutterleibe.

Die Unerschöpflichkeit Gottes (vgl. Bṛih. Up. 5,1,1).

29. Aus Fülle giefst er aus Fülle, Fülle fliefst aus der Fülle ab;
    Das möchten heute wir wissen, woraus dies ausgegossen wird!

30. Die ewige, vor ew'ger Zeit geborne,
    Die grofse Gottheit, uralt, allumfassend,
    Sie strahlt herab aus jeder Morgenröte
    Und schaut aus allem, was da blickt mit Augen.

31. „Die Labende“ heifst die Göttin, die umkleidet vom Rechte thront,
Wenn sie erscheint, in Laubkränzen ergrünen diese Bäume hier.

32. Er ist zu nah, zu entweichen; er ist zu nah, zu zeigen sich.
O, seht die Kunst dieses Gottes, er stirbt nicht, und er altert nicht.

33. Von ihm erregt, dem Urersten, strömt nach Mafs heil'ger Rede Laut,
Wo sie hinwandert ausströmend, das heifst die grofse Brahmankraft.

Des Wassers Blume (Hiraṇyagarbha) und Führer.

34. Woran die Götter und Menschen wie Speichen an der Nabe steh'n,
Nach des Wassers Blume frag' ich, wo sie in Zauberkunst versteckt.

35. Durch die der Wind dahinbraust angetrieben,
Die die fünf Weltpole zusammenhalten,
Die Götter, die gering die Spende achten,
Des Wassers Anführer, wer waren diese? —

36. In diese Erde kleidet sich der eine *(Agni)*,
Der andre kreiset um den weiten Luftraum *(Vâyu)*,
Als Träger lädt sich einer auf den Himmel *(Sûrya)*,
Noch andere behüten alle Räume *(Diças)*.

Gott als Innerstes der Dinge (vgl. Bṛih. Up. 3,7,1).

37. Wer den Faden ausgespannt weifs, dem die Wesen sind angewebt,
Ja, wer kennt des Fadens Faden, der weifs die grofse Brahmankraft.

38. Ich weifs ausgespannt den Faden, dem die Wesen sind angewebt,
Ja, ich weifs des Fadens Faden, ich weifs die grofse Brahmankraft.

Priorität des Sonnenfeuers vor den Göttern.

39. Als einstmals brennend zwischen Erd' und Himmel
Agni, versengend alles, hingewandelt,
Als fernab standen noch die treuen Frauen (die Wasser?),
Wo war da Mâtariçvan, ihn zu bringen? —

40. Ins Wasser war gegangen Mâtariçvan,
In dem Gewoge alle Götter steckten, —
Nur er stand grofs da und durchmafs den Luftraum,
Und er ging in die Kräuter ein als Soma.

Unzulänglichkeit der Hymnensänger.

41. Noch höher als die Gâyatrî schritt er aus im Unsterblichen;
Wer Lied auf Lieder nur ersinnt, wie kann der schau'n den Ewigen?

Er vereinigt die Eigenschaften der Götter (nach Ṛigv. 10,139,3).

42. Der alle Güter birgt und in sich aufhäuft,
Er, wie Gott Savitar, wahrhafter Satzung,
Als Indra steht er da im Schlachtgetümmel.

Gott im Herzen.

43. Die Lotosblume, neunthorig und in drei Schichten wohlverwahrt,
Welch Wunderding in der selbsthaft *(âtmanvat)*, das weifs nur, wer das Brahman kennt.

Und er ist der Âtman!

44. Begierdelos, treu, ewig, durch sich selbst nur,
Genufsdurchsättigt, keinem unterlegen,
Wer diesen kennt, der fürchtet nicht den Tod mehr,
Den weisen, alterlosen, jungen *Âtman.*

5. Der Âtman.

Es ist verdriefslich, dafs die Etymologie des Wortes *âtman* nicht mit Sicherheit festzustellen und dadurch in der Entwicklungsgeschichte dieses wichtigsten Begriffes der indischen Philosophie keine volle Klarheit zu gewinnen ist. Stammt, wie wir oben, S. 285, als möglich hinstellten, das Wort von Pronominalwurzeln, so würde die ursprüngliche Bedeutung „das eigene Ich, das Selbst“ sein, und diese würde sich, je nach einer mehr materiellen oder ideellen Anschauung, einerseits zu den Begriffen „die eigene Person, der Leib, der Rumpf“, anderseits zu „Lebenshauch, Seele, Wesen“ weiter entwickelt haben. Geht hingegen *âtman* zurück auf eine Wurzel, welche „atmen, wehen“ bedeutet, so würde die ursprüngliche Bedeutung „Hauch, Lebenshauch“ sein, die zweite „das Selbst“, und aus dieser müfsten sich dann nach zwei Seiten hin einerseits „Person, Leib, Rumpf“,

anderseits „Seele, Wesen“ entwickelt haben. Dieser letztern Auffassung steht, wie bereits bemerkt (S. 285), nicht nur das neben *âtman* im Ṛigveda bestehende, stets pronominale *tman* entgegen, sondern auch die Schwierigkeit, den Begriff „Selbst“, wenn er nicht der ursprüngliche, sondern erst sekundär aus Lebenshauch gewonnen war und somit die Materialität schon abgestreift hatte, wieder in die grobmateriellen Vorstellungen von Person, Leib und gar Rumpf verlaufen zu lassen. Indessen ist anzuerkennen, daſs *âtman* im Ṛigveda überwiegend „den Lebenshauch“ und an vier Stellen sogar „den Wind als Hauch“ bezeichnet, welches aus „Selbst, Lebenshauch“, sekundär abzuleiten wiederum sehr schwierig ist. Wir wollen daher, indem wir unsere obige Hypothese (S. 285) dem Wohlwollen der Etymologen empfohlen sein lassen, im übrigen doch für jetzt bei dem Hergebrachten stehen bleiben und, wenn auch nicht ohne Bedenken, die übliche Entwicklungsreihe:

I. Hauch
II. Lebenshauch
III. Lebenshauch, Seele, Selbst

IV^a. Selbst, Person, Leib	IV^b. Selbst, Wesen, sowohl andrer Dinge als auch der eigenen Person
V^a. Rumpf	V^b. Wesen der Welt, Princip der Dinge

zu Grunde legen, um sie durch eine Beispielsammlung aus den vedischen Schriften zu belegen, welche für die Saṃhitâ des Ṛig- und Atharva-Veda alle Stellen beibringen soll, in denen das Wort überhaupt vorkommt.

I. *âtman* „der Hauch“.

Ṛigv. 7,87,2: *(Varuṇa!) âtmâ te vâto raja' â navînot.* — 10,168,4: *(Vâtaḥ) âtmâ devânâm.* — 1,34,7: *âtmâ iva vâtaḥ.* — 10,92,13: *âtmânaṃ, vasyo abhi, vâtam arcata* (den Wind, der euer Lebenshauch ist).

II. *âtman* „der Lebenshauch“.

Ṛigv. 10,16,3: *sûryaṃ cakshur gacchatu, vâtam âtmâ* (des Toten). — 1,162,20: *mâ trâ tapat priya' âtmâ apiyantam* (dich, Opferroſs). — 10,97,4.8: *âtmânaṃ tava pûrusha* (dein Leben). —

10,121,2: (Prajâpati ist) *âtmadâ, baladâ.* — 1,73,2: *(Agni) âtmâ iva çevo didhishâyyo bhût.* — Auch übertragen: 9,85,3: (du, Soma) *âtmâ Indrasya bhavasi.* — 8,3,24: *âtmâ pitus* (der Trank ist mir Lebenshauch). — 10,107,7: *dakshiṇâ — yo na' âtmâ.*

Atharvav. 19,27,8: *prâṇena âtmanvatâṃ jîva!* — 5,5,7: (o Arundhatî), *vâto ha âtmâ babhûva te* (dein Lebenshauch). — 7,111,1: *âtmâ devânâm uta mânushâṇâm (asi).* — 9,4,10: (o Stier) *Tvashṭur, Vâyoḥ pari âtmâ te âbhṛitaḥ.* — 16,3,5: *Bṛihaspatir me âtmâ.*

Vâj. Saṃh. 19,48: *âtmasani, prajâsani, paçusani.*

III. *âtman* „Lebenshauch, Seele, Selbst".

Ṛigv. 10,33,9: *na devânâm ati vrataṃ çatâtmâ cana jîvati.* — 1,149,3: Agni ist *çatâtmâ* (hundert Leben schenkend). — 9,98,4: *rayiṃ çatâtmânam.* — Der Soma ist 9,2,10. 9,6,8: *âtmâ yajñasya* (die Seele des Opfers). — 7,101,6: *tasmin (Parjanye) âtmâ jagatas tasthushaç ca.* — 1,115,1: *sûryo âtmâ jagatas tasthushaç ca.* — 1,164,4: *bhûmyâ' asur, asṛig, âtmâ kva svid?* — 1,116,3: *naubhir âtmanvatîbhir* (mit Schiffen, die, wunderbarerweise, beseelt waren). — 1,182,5: *yuvam* (o Açvin's) *etaṃ cakrathuḥ sindhushu plavam âtmanvantam.* — 9,74,4: *âtmanvad nabho* (wohl die Kuh als beseelte Wolke).

Atharvav. 4,10,7: *tad (kṛiçanam,* Perlmutter) *âtmanvac* (beseelt) *carati apsu antaḥ.* — 14,2,14: *âtmanvatî urvarâ nârî iyam* (das Weib ist ein beseeltes Ackerland). — 4,25,1: *yau âtmanvad viçathaḥ* (die ihr in alles Beseelte eingeht). — Seele im Gegensatz zum Leibe: 1,18,3: *yat te âtmani, tanvâṃ ghoram asti.* — 5,6,11—14: *sarvâtmâ, sarvatanûḥ.* — 16,1,3: *âtmadûshis, tanûdûshis* (seeleverderbend, leibverderbend).

Taitt. Saṃh. 1,1,10,2: *sam âtmâ tanuvâ mama.* — Taitt. Saṃh. 2,3,11,1: *âtmâ* (neben *çarîram, raso, vâg*). — Çatap. Br. 14,3,2,5: *Agnir vai sarveshâṃ devânâm âtmâ,* etc.

IV[a]. *âtman* „das Selbst, die eigene Person, der eigene Leib".

Ṛigv. 9,113,1: (Indra durch den Soma) *balaṃ dadhâna' âtmani.* — 1,163,6: *âtmânaṃ te* (dein eigenes Selbst, o Roſs,

im Gegensatz zu Striegel, Huftritten, Zügel) *manasâ ârâd ajânâm.* — 10,163,5. 6: *yakshmaṃ sarvasmâd âtmanas tam idaṃ vi vṛihâmi te* (aus deinem ganzen Leibe).

Atharvav.: „Das Selbst, die eigene Person" (oft zum pronomen reflexivum verblafst): 9,5,30: *âtmânaṃ* (mich selbst), *pitaraṃ, putram.* — 5,29,6—9: *âtmanâ, prajayâ.* — 8,2,8: *âtmanâ* (an seiner Person) *bhujam açnutâm.* — 9,5,31—36: *bhavati âtmanâ.* — 19,33,5: *âtmanâ mâ vyathishṭhâs* (Gegensatz: *anyân*). — 12,2,34: *priyaṃ pitṛibhya', âtmane, brahmábhyaḥ kṛiṇuta.* — 7,57,1: *yad âtmani tanvo me virishṭam* (was an mir von meinem Leibe verrenkt ist). — 11,5,15: *svâd adhi âtmanaḥ.* — 12,3,54: *yathâ vidu' âtman anyavarṇâm (tanvam).* — 19,48,5: *te na' âtmasu jâgrati, te naḥ paçushu jâgrati.* — Blofses pronomen reflexivum 5,9,7: *sa âtmânaṃ ni dadhe.* — 16,7,5: *yo asmân dveshṭi, tam âtmâ dveshṭu, yaṃ vayaṃ dvishmaḥ, sa âtmânaṃ dveshṭu.* — 4,20,5: *mâ âtmânam apagûhathâs.* — 6,16,2: *yas tvam âtmânam âvayaḥ.* — 8,6,13: *ye âtmânam atimâtram aṅsa' âdhâya bibhrati* (ihr eigenes Selbst). — 12,4,30: *âvir âtmânaṃ kṛiṇute.* — 19,17,1—10: *tasmai âtmânaṃ paridade.* — 4,18,6. 12,1,10: *âtmane.* — 15,10,2: *çreyâṅsam âtmano.* — 7,53,3: *âtmani* (an dir). — 9,1,11—13. 16: *âtmani* (an mir). — 9,6,21: *âtman juhoti.* — 11,5,22: *âtmasu.* — 5,9,8: *âtmasadau* (in mir wohnend, *prâṇa* und *vâc*). — 5,18,2: *âtmaparâjita*, durch sich selbst besiegt. — Mehr und mehr deutlich nimmt dann *âtman* die Bedeutung des eigenen Leibes an, so namentlich, wo es nicht nur im Gegensatz zu Dingen der Aufsenwelt, sondern auch des eigenen Lebenshauches (jetzt *prâṇa* genannt) steht. 6,53,2: *punaḥ prâṇaḥ, punar âtmâ na' aitu, punaç cakshuḥ, punar asur na' aitu.* — 3,29,8: *mâ ahaṃ prâṇena, mâ âtmanâ, mâ prajayâ vi râdhishi.* — 3,15,7: *sa naḥ prajâsu, âtmasu, goshu, prâṇeshu jâgṛihi.* — 7,67,1: *punar mâ aitu indriyaṃ, punar âtmâ, draviṇam brâhmaṇaṃ ca.* — 19,51,1: *ayuto 'ham; ayuto me âtmâ, ayutaṃ me cakshur, ayutaṃ me çrotram, ayuto me prâṇo, 'yuto me 'pâno, 'yuto me vyâno, 'yuto 'haṃ sarvaḥ.* — 11,8,31: *atha asya itaram âtmânam* (aufser *cakshuḥ, prâṇaḥ*) *devâḥ prâyacchan agnaye.* — 12,3,30: *adbhir âtmânam abhi saṃ spṛiçantâm.* — 12,3,51: *kshatreṇa âtmânam pari dhâpayâthas.* — 5,29,5: *âtmano jagdhaṃ yatamat Piçâcaiḥ.* —

9,8,9: *yakshmodhâm antar âtmanaḥ*. — 4,12,2: (was verletzt, gebrochen, gequetscht) *te âtmani*. — 15,1,2: *Prajâpatiḥ suvarṇam âtman apaçyat*. —

Brâhmaṇa's. a. „Das Selbst, die eigene Person". Çatap. Br. 9,1,1,33: *tata' eva etad âtmânam apa-uddharate jîvâtvai, tathâ u ha anena âtmanâ sarvam âyur eti*. — 11,1,1,7: *âtmani eva etat prajâyâm paçushu pratitishṭhati*. — 10,4,2,3: *katham nu aham eva eshâm sarveshâm bhûtânâm punar âtmâ syâm?* — 6,6,4,5: *daivo vâ' asya esha âtmâ, mânusho 'yam*. b. Blofses pronomen reflexivum. Taitt. Br. 1,7,1,5: *Prajâpatir âtmano devatâ niramimîta*. — 3,10,11,1: *kaçcid dha vâ' asmâd lokât pretya âtmânam* (sich selbst) *veda, «ayam aham asmi» iti*. — Ait. Br. 2,3,9: *sarvâbhya' eva tad devatâbhyo yajamâna' âtmânam nishkrîṇîte*. — 6,27,5: *âtmasaṃskṛitir vâva çilpâni, chandomayam vâ' etair yajamâna' âtmânam saṃskurute* (er weiht sein Selbst, sodafs es nur aus Hymnen besteht). — Çatap. Br. 10,4,2,22: *Sa aikshata Prajâpatiḥ: trayyâm vâva vidyâyâm sarvâṇi bhûtâni; hanta trayîm eva vidyâm âtmânam abhisaṃskaravai! iti*. — 10,5,1,5: *ṛiñmayam, yajurmayam, sâmamayam âtmânam saṃskurute* (er weiht sein Selbst, sodafs es nur aus Ṛic, Yajus, Sâman besteht; nicht wie Oldenberg, Buddha S. 30, übersetzt: „aus Hymnus, Spruch und Lied besteht des Âtman Natur".) — c. „Der eigene Leib". Taitt. Saṃh. 5,5,8,3: *apâtmâ amushmin loke bhavati, . . sâtmâ amushmin loke bhavati*. — Çatap. Br. 3,8,3,37: *so asya kṛitsno amushmin loke âtmâ bhavati*. — 11,2,2,6: *eshâ ha vâ' asya âhutir amushmin loke âtmâ bhavati*. — 10,5,3,3: *tad idam manaḥ sṛishṭam âvir abubhûshat, niruktataram, mûrtataram, tad âtmânam anvaicchat* (wünschte einen Leib). — 6,7,1,21: *manasi hi ayam âtmâ pratishṭhitaḥ*. — Taitt. Saṃh. 7,5,25,1: *saṃvatsara' âtmâ (açvasya medhyasya)*. — Vâj. Sâṃh. 11,20: *âtmâ antariksham (açvasya)*. — Çatap. Br. 4,6,1,1: *Prajâpatir vâ' esha yad añçuḥ; so asya esha âtmâ eva*. — 7,2,2,20: *ko hi tad veda, yâvanta' ime antar âtman prâṇâḥ?* — 10,3,5,7 = 13,3,8,4: *cakshushâ hi ayam âtmâ carati*. — 6,2,1,24: *madhye hi ayam âtmâ, abhitaḥ prâṇâḥ*. — 7,3,1,2: *tasmâd ayam âtman prâṇo madhyataḥ*. — 4,2,2,1: *so asya esha sarvam eva; sarvam hi ayam âtmâ* (denn dieser Leib ist sein Ganzes).

V[a]. *âtman* „der Rumpf" (Gegensatz: *añgâni* „die Glieder").

Vâj. Saṃh. 19,93: *añgâni âtman bhishajau tad Açvinau (samadhâtâm).* — Çatap. Br. 1,3,2,2: *âtmana' eva imâni sarvâṇi añgâni prabhavanti* (nicht: „aus dem Âtman heraus kommen alle diese Glieder zum Dasein", wie Oldenberg, Buddha S. 26, übersetzt). — 7,1,1,21 und 8,7,2,13: *âtmânam agre saṃchâdayati; âtmâ hi eva agre sambhavataḥ sambhavati; atha dakshiṇam paksham, atha puccham* etc. (falsch l. c. S. 26 und nochmals S. 30: „von dem, was da wird, wird zuerst der Âtman"!). — 12,2,4,8: *plavata' iva hi ayam añgais, tishṭhati iva âtmanâ.* — 12,2,3,6: *yatra vâ' âtmâ, tad añgâni, yatra añgâni, tad âtmâ* etc. — 7,2,2,8: *sa vâ' âtmânam eva vikṛishati, na paksha-pucchâni.* — 9,5,2,16: *âtmâ vai yajñasya yajamânaḥ, añgâni ṛitvijaḥ.*

IV[b]. *âtman* „das Selbst, das Wesen".

Ebenfalls aus der Bedeutung III. des Wortes *âtman* als „Lebenshauch, Seele, Selbst" entspringt eine Fortentwicklung desselben in gerade entgegengesetzter Richtung, sofern sie, weit entfernt, sich in das Körperliche und Grobmaterielle zu verlieren, von dem Begriffe des *âtman* den letzten Rest der Materialität abstreift und darunter nicht mehr den Lebenshauch, die Seele als Princip des Lebens, sondern rein abstrakt „das Selbst" als das eigentliche, innerste, von einer Sache unabtrennbare „Wesen" derselben versteht, mag es sich nun um andre Dinge oder das eigene Selbst dabei handeln. Ersteres dürfte dabei das Frühere sein; denn das Auge sieht alles andre eher als sich selbst, und so mochte man jene Abstraktion des reinen Wesens einer Sache zuerst an andern Dingen üben, bis man dann lernte, sie auch in Bezug auf das eigene Ich zu machen.

Hier ist zunächst nochmals das Wort aus dem Dîrghatamas-Liede Ṛigv. 1,164,4 zu erwähnen (oben S. 109),

bhûmyâ' asur, asṛig, âtmâ kva svid?

welches, indem es in steigender Dringlichkeit nach dem Lebenshauche, dem Blute, dem Selbste der Erde (d. h. der Welt) fragt, gleichsam prophetisch die ganze folgende Entwicklung überschaut. — Von Einzelwesen gebraucht findet sich *âtman* auch noch Ṛigv. 10,97,11: *âtmâ yakshmasya naçyati*, wo vom *âtman*, Wesen, des *Yakshma*, einer auszehrenden Krankheit, die Rede ist; Atharvav. 8,7,9 heifsen die Pflanzen *udaka-âtmânas*, „deren Wesen aus Wasser besteht", und Atharvav. 9,6,38 wird gelehrt, was zu thun sei *yajñasya sâtmatvâya*, „damit das Opfer wesenhaft" d. h. real, wirksam werde. Das Opfer wird dann auch, im Sinne und Stile der Brâhmaṇa's Çatap. Br. 14,3,2,1: *sarveshâṃ vâ' esha bhûtânâṃ, sarveshâṃ devânâm âtmâ yad yajñas*, für das Wesen aller Geschöpfe und Götter erklärt; und Çatap. Br. 2,2,2,8 heifst es, Götter und Dämonen seien anfangs, weil sterblich, *anâtmânas* wesenlos, ohne innere Realität gewesen. Hierher gehört auch das öfter vorkommende *âtmanvat* „wesenhaft", in Stellen wie: Taitt. Br. 2,1,6,1: *Prajâpatir akâmayata, âtmanvad me syad! iti*; — Atharvav. 13,1,52: *(Rohitaḥ) cakâra viçvam âtmanvad*; — 11,2,10: *tava (Paçupate) idaṃ sarvam âtmanvad*; 10,2,32 = 10,8,43: *tasmin* (im Herzen) *yad yaksham âtmanvat*; — 10,8,2: *Skambha' idaṃ sarvam âtmanvat.*

Bald lernte man diese Abstraktion auch auf das eigene Ich anwenden und sprach von einem *âtman*, Selbst, im Unterschiede vom Leibe und den psychischen Organen. Atharvav. 5,9,7: *sûryo me cakshur, vâtaḥ prâṇo, antariksham âtmâ, pṛithivî çarîram*; — 5,1,7: *asur âtmâ tanuas tat sumadguḥ.* An diesen beiden Stellen wird, wie es scheint, der *Âtman* vom Leibe *(çarîram, tanu)* und Leben *(prâṇa, asur)* ausdrücklich unterschieden. Andre Stellen sind, bei der Vieldeutigkeit des Wortes *âtman*, zweifelhaft. In diesen Zusammenhang dürfen wir denn wohl, wenn auch zweifelnd, zwei schon von Oldenberg citierte Stellen aufnehmen, während wir die fünf übrigen, von ihm für die Entwicklungsgeschichte des *Âtman* (Buddha S. 26—30) verwerteten Citate (es sind Çatap. Br. 1,3,2,2. 4,5,9,8. 7,1,1,21 = 8,7,2,13. 10,5,1,5) als mifsverstanden ablehnen mufsten (oben S. 328—329 und 173—174). Çatap. Br. 4,2,3,1 (vgl. oben S. 299): „Der Ukthya (eine Grahaspende) ist sein

unbenannter Lebenshauch (*prâṇa*, mit den Kâṇva's zu lesen), und der ist sein *Âtman*; denn der *Âtman* ist dieser unbenannte Lebenshauch; dieser ist seine Lebenskraft *(âyur)*". (Sogleich darauf freilich 4,2,3,3 ist *âtman* wieder der Leib). Nicht sicherer ist die zweite Stelle Çatap. Br. 11,2,1,2: „denn zehn Lebenshauche *(prâṇâḥ)* sind im Menschen, und der *Âtman* ist der elfte, in welchem jene Lebenshauche gegründet sind". Als gesichert dürfen wir festhalten, dafs man allmählich anfing, von allen physischen und psychischen Organen den *Âtman*, das eigentliche Selbst, zu unterscheiden, welches man dann bald als *vijñânam*, bald als *manas* zu fassen suchte: Çatap. Br. 10,3,5,13: „denn die Wonne ist sein Bewufstsein, ist sein Selbst *(âtman)*"; — 3,8,3,8: „zuerst beträufelt er das Herz (des Opfertieres); denn das Herz ist der *Âtman*, nämlich das *Manas*, und das Opferschmalz ist der *Prâṇa*; damit also legt er in den *Âtman*, in das *Manas*, den *Prâṇa*."

V^b. *âtman* „das Wesen des Menschen und der Welt".

Nachdem man den *Âtman* von allen Lebensorganen zu unterscheiden gelernt hatte, so geschah nun der letzte grofse Schritt dadurch, dafs man der ganzen Natur, in deren Göttern man schon längst die eigenen Lebensorgane wiedergefunden hatte (das Auge in Sûrya, den Odem in Vâyu u. s. w.), nun auch, wie den Organen im eigenen Ich, einen *Âtman* unterlegte und diesen entsprechend mit dem eigenen, individuellen *Âtman* identifizierte. Vorbereitet war dieser Schritt von lange her durch die Entwicklung, welche die Begriffe *Prajâpati*, *Purusha*, *Brahman* durchlaufen hatten, in denen wir nun schon so oft den *Âtman* durchschimmern sahen, dafs uns hier nur übrig bleibt, die wesentlichen, entscheidenden Momente zusammenzufassen.

1) Prajâpati war ein persönlicher Gott, der jedoch die Welt nicht aufser sich schuf, sondern sich selbst, nach einem Teile, in die Welt umwandelte, um dann in dieses sein eigenes Selbst als Erstgeborner *(Hiraṇyagarbha)* einzugehen. Daher eine von dem allerdings späten Taittirîya-âraṇyakam citierte Dichterstelle sagt (1,23, den Zusammenhang siehe oben, S. 196—198):

Die Welten bauend, die Wesen bauend,
Die Zwischenpole bauend und die Pole,
Prajâpati, der Ordnung Erstgeborner,
Ging mit dem eignen Selbst *(âtmanâ)* ins eigne Selbst *(âtmânam)* ein.

Wenn das Âraṇyakam hinzufügt: „Der durchdringt diese ganze Welt, der umschliefst sie und geht in dieselbe ein, wer solches weifs", — so zieht es von seinem Upanishadstandpunkte eine Konsequenz, die vorher schon im Anschlufs an jenes Dichterwort, dasselbe umformend, der Dichter des Tadeva-Liedes (Vâj. Saṃh. 32,11, vgl. Taitt. Âr. 10,1, v. 19, oben S. 294) gezogen hatte, wenn er von dem Weisen sagt:

Umwandelnd alle Wesen, alle Welten,
Umwandelnd alle Gegenden und Pole,
Drang durch er zu der Ordnung Erstgebornem,
Ging ein mit seinem Selbste *(âtmanâ)* in das Selbst *(âtmânam)* er.

2) Vom Purusha war schon Ṛigv. 10,90,13—14 gelehrt worden, dafs sein Manas zum Monde, sein Auge zur Sonne, sein Mund zu Indra und Agni, sein Odem zum Winde, sein Nabel zum Luftraum, sein Haupt zum Himmel, seine Füfse zur Erde, seine Ohren zu den Himmelsgegenden geworden seien. Diese Auseinandersetzung mochte befriedigen, solange man den Menschen als ein Kompositum aus Manas, Auge, Mund, Odem, Nabel, Haupt, Füfsen, Ohren betrachtete. Sobald man jedoch anfing, in der S. 330 fg. besprochenen Weise von allen diesen Lebensorganen den *Âtman* zu unterscheiden, — sobald man anfing zu fragen (wie es später des Ṛitabhâga Sohn Bṛih. Up. 3,2,13 thut), „wenn der Mensch stirbt und seine Rede eingeht zum Feuer, sein Odem zum Winde, sein Auge zur Sonne, sein Manas zum Monde, sein Ohr zu den Himmelsgegenden, sein Leib zur Erde, sein Rumpf zum Äther, wenn seine Haare in Kräuter, sein Haupthaar in Bäume, sein Blut und Same in Wasser verwandelt wird, — wo ist dann der Mensch?" — so lag es nahe, ebenso in betreff des Weltpurusha zu fragen (wiewohl wir keinen Beleg dafür haben): als seine Glieder in die Weltteile umgewandelt

wurden, wo blieb er da selbst? — und die Folge mufste sein, dafs man, wie den Körperteilen die Weltteile, so dem individuellen *Âtman* einen kosmischen *Âtman* entsprechen liefs und gleichsetzte. Die älteste, uns bewufste, Stelle, in der dies zu geschehen scheint, ist die schon oben S. 178 fg. besprochene Libationsformel an *Mṛityu*, Taitt. Br. 3,10,8, nach welcher Agni in meiner Rede, Vâyu in meinem Odem, Sûrya in meinem Auge, der Mond in meinem Manas, die Himmelsgegenden in meinen Ohren, die Wasser in meinem Samen, die Erde in meinem Leibe, die Kräuter und Bäume in meinen Haaren, Indra in meiner Kraft, Parjanya in meinem Haupte, Îçâna in meiner Zornmütigkeit, und so auch der *Âtman* in meinem *Âtman* beruht. (Hiefse hier *âtman* „Rumpf", so würde es wohl, wie oben, Bṛih. Up. 3,2,13, mit *âkâça* oder *antariksham* parallelisiert werden.)

3) Das Brahman ist, wie wir S. 241 fg. entwickelten, die „Anschwellung" und Erhebung des Gemütes über den Individualstand, in der uns unser wahres, metaphysisches, göttliches Selbst zum Bewufstsein kommt (in der Kindheit der Völker zu einem besondern, der Individualität gegenüberstehenden Individuum hypostasiert, zu dem man redet). Dieses Bewufstsein der Wesensidentität des Menschen, vor allem des Brahmanen, mit dem Brahman sprach sich in dem schon oben S.251 fg. mitgeteilten Liede aus, in dem es hiefs (Taitt.Br.2,8,8,9): die Götter, die Welten seien von *Brahman* erzeugt, die Kshatriya's von ihm gebildet worden, hingegen: *brahma brâhmaṇa' âtmanâ*, „der Brahmane ist Brahman durch sein eigenes Selbst". Dem entsprechend wird Çatap. Br. 11,5,6,9 demjenigen, der das Brahmanopfer, d. h. das Vedastudium betreibt, verheifsen: „er wird fürwahr von dem Wiedertode befreit, er geht ein mit dem Brahman zur Wesensgemeinschaft (*sa-âtmatâ*)". — Man fühlte, wie Stellen dieser Art bekunden, dafs man im *Brahman* nur das eigene Selbst nach seiner göttlichen Seite hin besafs. Aber man besafs es in ritueller Hülle und war bemüht, dieselbe abzustreifen. Wir sahen, wie in dem freisinnigern Atharvaveda in den Hymnen auf *Ucchishṭa* und *Skambha* diese Unbefriedigtheit sich äufserte. Die Dichter derselben stehen auf dem Standpunkte der Brahmanlehre,

streben aber zu einer tiefern Fassung des Brahman; sie fragen nach dem „Rest“, welcher bleibt, wenn man alles, auch das Rituelle, abgestreift hat, und auf dessen Verwirklichtsein im eigenen Selbst dunkel durch das *tan mayi* hingedeutet wird (oben S. 307), — sie fragen nach dem „Stützer“, auf dem *Purusha, Brahman, Parameshṭhin, Prajâpati* beruhen (S. 312), und dem als dem höchsten Brahman die Verehrung zu zollen ist, — und die volle Antwort darauf giebt der Schlufsvers der Skambha-Lieder, er ist die erste und älteste Stelle, die wir kennen, in der rückhaltlos der *Âtman* als Weltprincip proklamiert wird, Atharvav. 10,8,44:

Begierdelos, treu, ewig, durch sich selbst nur,
Genufsdurchsättigt, keinem unterlegen, —
Wer diesen kennt, der fürchtet nicht den Tod mehr,
Den weisen, alterlosen, jungen *Âtman!*

— Und bald ergriff diese grofse Erkenntnis auch die Kreise der Orthodoxie; man glaubt, die Prätension durchzufühlen, mit der sie diese Lehre als ihr Privilegium in Anspruch nahm, in den schon oben (S. 263) mitgeteilten Worten, Taitt. Br. 3,12,9,7:

Durch den die Sonne scheint, durch Glut entzündet,
Der Vater wird durch jeden Sohn, der geboren,
Nur wer den Veda kennt, versteht den grofsen
Allgegenwärt'gen *Âtman* beim Hinscheiden.

Er, der als Grofsheit einwohnt dem Brahmanen,
Wird nicht vermehrt durch Werke, noch vermindert.
Das Selbst ist sein Pfadfinder, wer ihn findet,
Wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse.

Ist die Lesart *tasya eva âtmâ padavit* richtig (Çatap. Br. 14,7,2,28 = Bṛih. Up. 4,4,23 hat freilich *tasya eva syât padavit*), so liegt darin der wertvolle Gedanke, dafs der individuelle Âtman der „Pfadfinder“ des höchsten Âtman ist (vgl. Bṛih. Up. 1,4,7). Die Identität beider wird, wie in den Upanishad's unzähligemal, so z. B. auch schon ausgesprochen in den Versen, Taitt. Âr. 3,11,1:

Der in uns wohnt als Menschenregierer,
Der einer ist, vielfach verbreitet,
In dem des Himmels hundert Lichter eins sind,
In welchem auch die Veden alle eins sind,
In dem auch alle Opferpriester eins sind,
Der ist das geistigartige Selbst *(mânasîna' âtmâ)* der Menschen!

Eine schöne Stelle verwandten Inhalts, die unter dem Namen *Çivasaṃkalpa* auch unter den Upanishad's Aufnahme gefunden hat, befindet sich Vâj. Saṃh. 34,1—6:

1. Der göttliche, der in die Ferne schweifet
Beim Wachenden, der auch im Schlafe schweifet,
Fernwandernd, das alleine Licht der Lichter,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

2. Durch den werktüchtig ihre Werke Weise
Beim Opfer und der Festversammlung üben,
Der als vorzeitlich Wunder wohnt im Menschen,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

3. Der als Bewufstsein, Denken und Entschliefsen,
Der als unsterblich Licht verweilt im Menschen,
Ohn' dessen Zuthun keine Hand sich reget,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

4. Der diese Welt, Vergangenheit und Zukunft,
Der alle Dinge in sich schliefst, unsterblich,
Durch den das Opfer flammt mit sieben Priestern,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

5. In dem die Ṛic's, die Sâman's und die Yajus'
Befestigt sind wie Speichen in der Nabe,
Dem eingewebt alles, was Menschen denken,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

6. Der, wie ein guter Lenker seine Rosse,
Die Menschen wie an Zügeln sicher leitet,
Im Herzen fest und doch des Schnellen Schnellstes,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

* * *

Wir sind am Ziele eines langen, schwierigen und, bei dem Charakter der Brâhmaṇa's, nicht selten dunkeln Weges

angelangt und haben nur noch die Stelle zu kennzeichnen, in der in den Brâhmaṇa's zum erstenmal mit voller Deutlichkeit der ganze Grundgedanke der Upanishad's, die Identität des individuellen mit dem höchsten *Âtman*, oder, wenn man letztern mit *Brahman* bezeichnen will, die Identität des *Âtman* mit dem *Brahman*, der Seele mit Gott, zum Ausdrucke kommt. Es ist dies die *Çâṇḍilya-vidyâ*, die wir aus Çatap. Br. 10,6,3 schon oben S. 264 mitteilten. Indem wir ihr hier zum Vergleiche die Form gegenüberstellen, in der sie innerhalb der Upanishad's Chând. Up. 3,14 erscheint, nehmen auch wir Abschied von dem dunkeln, noch so wenig durchwanderten Urwalde der Brâhmaṇa's und betreten die sonnige Hochebene der Upanishad's mit ihrer Rundsicht über Welt und Leben, — der höchsten, welche Indien zu bieten vermag.

Chând. Up. 3,14.

„«Gewiſslich, dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* [in ihm werdend, vergehend, atmend] soll man es ehren in der Stille.

Fürwahr, aus Willen *(kratu)* ist der Mensch gebildet; wie sein Wille ist in dieser Welt, darnach wird der Mensch, wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach [gutem] Willen!

Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschluſs ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit [wörtlich: der Äther]; allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert: — dieser ist meine Seele *(âtman)* im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn, oder Gerstenkorn, oder Senfkorn, oder Hirsekorn, oder eines Hirsekornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröſser als die Erde, gröſser als der Luftraum, gröſser als der Himmel, gröſser als diese Welten. —

Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im innern Herzen, dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen. — Wem dieses ward, fürwahr, der zweifelt nicht!»

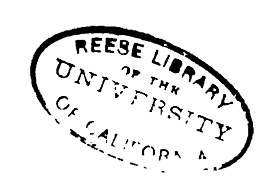
Also sprach Çâṇḍilya, Çâṇḍilya.“ —



ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

ERSTER BAND, ZWEITE ABTEILUNG.



Von dem Verfasser erschienen im gleichen Verlage:

DAS SYSTEM DES VEDÂNTA, nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çañkara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus dargestellt. 8. 1883. Geh. 12 M.

DIE SÛTRAS DES VEDÂNTA oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Çañkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. 8. 1887. Geh. 18 M.

DIE ELEMENTE DER METAPHYSIK. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Zweite, durch einige Zusätze vermehrte Auflage. 8. 1890. Geh. 4 M. Geb. 5 M.

ALLGEMEINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Zwei Bände in sechs Abteilungen.
I. Bd. 1. Abt.: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 8. 1894. Geh. 7 M.

SECHZIG UPANISHAD'S DES VEDA, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. 8. 1897. Geh. 20 M. Geb. 22 M.

ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

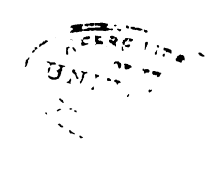
DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ERSTER BAND, ZWEITE ABTEILUNG:

DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.



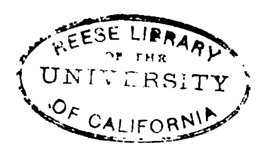


LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1899.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



VORWORT.

Die vorliegende Arbeit, welche die zweite Abteilung unserer „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“, aber auch ein für sich abgeschlossenes Ganze bildet, behandelt die Philosophie der Upanishad's und damit den Kulminationspunkt der Indischen Weltanschauung, welcher schon in vedischer, vorbuddhistischer Zeit erreicht und an philosophischer Bedeutung durch keine der nachfolgenden Erscheinungen bis auf die Gegenwart hin übertroffen worden ist, weder durch das Sâñkhyasystem, dessen allmähliche Entstehung aus den Upanishadgedanken durch Überhandnehmen der realistischen Tendenzen wir in Kapitel X (unten S. 216—230) verfolgt haben, noch durch den Buddhismus, der, bei aller Selbständigkeit des Auftretens, doch in den wesentlichsten Punkten von den Lehren der Upanishad's abhängig ist, wie denn z. B. sein tiefster Grundgedanke (*Nirvâṇam*, d. h. Aufhebung des Leidens, durch Aufhebung der *Tṛishṇâ*) sich schon mit andern Worten (Einswerden mit *Brahman* durch Aufhebung des *Kâma*) in der unten, S. 313, mitgeteilten Stelle Bṛih. 4,4,6 ausgesprochen findet.

Die Vedântagedanken sind somit für Indien die eigentliche geistige Lebensluft, welche alle Erzeugnisse der spätern Litteratur durchweht, geworden und geblieben, und noch heute sind die Upanishad's für jeden brahmanischen Inder dasselbe, was für den Christen das Neue Testament ist.

Eine Erscheinung von dieser Bedeutung verdiente und erforderte eine eingehendere Behandlung, als sie bisher zu finden war, und wir hoffen, dafs es uns gelungen ist, den Nebel zu heben, der bisher über dieser Region lagerte, und da, wo manche nur ein Durcheinanderfluten widerspruchsvoller Conceptionen erblickten, Ordnung, Zusammenhang und, wenn nicht ein einheitliches System, so doch eine einheitliche historische Entwicklung zu erkennen, bestehend in einem ursprünglichen, schroffen und kühnen Idealismus, welcher dann im weitern Verlaufe durch eine zweifache Accommodation, einerseits an die überkommenen Traditionen, anderseits an die uns allen von Natur an eigene empirische Anschauungsweise, sich stufenweise zu dem fortentwickelt hat, was wir, im Anschlufs an occidentalische Vorstellungen, wenn auch nicht überall genau in dem Sinne derselben, Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus, Atheismus (Sâñkhyam) und Deismus (Yoga) genannt haben. Zur ersten Orientierung über diese Verhältnisse mag das schon durch seine paradoxe Überschrift die Aufmerksamkeit auf sich lenkende und zum Widerspruch reizende Kapitel IX: „Die Nichtrealität der Welt“ (S. 204—215), wie auch der am Schlusse des Werkes (S. 354 fg.) zu findende Rückblick dienen.

Das Merkwürdige und auf den ersten Blick Verwirrende bei dieser ganzen Entwicklung besteht darin, dafs jener ursprüngliche Idealismus durch die aus ihm entsprungenen pantheistischen und theistischen Fortbildungen nicht beseitigt wird, sondern als unaufgehobenes Moment fortbesteht

und überall, hier mehr, dort weniger deutlich, hindurchleuchtet, bis er endlich vom Sâñkhyasysteme ganz verlassen, hingegen vom Vedântasysteme als die allein ganz ernst zu nehmende „höhere Wissenschaft“ *(parâ vidyâ)* proklamiert wird, welcher gegenüber alle jene realistischen Fortbildungen mitsamt Weltschöpfung und Seelenwanderung als die „niedere Wissenschaft“ *(aparâ vidyâ)* erscheinen und aus einer Accommodation der Schriftoffenbarung an die Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens erklärt werden. Diese von den spätern Vedântatheologen vertretene Accommodationstheorie ist nicht ganz ohne Grund und nur dahin zu berichtigen, dafs jene Anpassung an das empirische (auf räumliche, zeitliche und kausale Zusammenhänge gerichtete) Erkenntnisvermögen nicht eine absichtliche und bewufste, sondern eine unbewufste gewesen ist. In dieser Form wird der Accommodationsgedanke zu einem Schlüssel, welcher geeignet ist, nicht nur die Entwicklung der Upanishadlehre, sondern auch viele analoge Erscheinungen der abendländischen Philosophie innerlich zu erschliefsen. Denn eine Einkleidung metaphysischer Intuitionen in empirische Erkenntnisformen ist nicht nur in Indien, sondern auch in Europa von jeher geübt und auch dadurch nicht um ihr Ansehen gebracht worden, dafs Kant das Unberechtigte des ganzen Verfahrens aufdeckte, wie wir dies in den spätern Teilen unseres Werkes näher nachzuweisen hoffen.

Kiel, im April 1899.

P. D.

Alphabetisches Verzeichnis
der wichtigeren Upanishad's,

zur Erklärung der im Buche gebrauchten Abkürzungen, welche jedesmal aus den Anfangsbuchstaben der hier alphabetisch verzeichneten Namen bestehen (Bṛih. = Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, Chând. = Chândogya-Upanishad, u. s. w.). Die beigefügten Zahlen verweisen auf die Seiten unserer „Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt", wo die von uns verwendeten Texte im Zusammenhang vorliegen, auch in den Einleitungen und Anmerkungen das Nähere zur Begründung unserer Auffassungen zu finden ist.

AUSSPRACHE.

In indischen Wörtern ist

c, ch wie **tsch, tschh**
j, jh wie **dsch, dschh**

zu sprechen; also: *Yâdschnavalkya, Tschhândogya* u. s. w.

ç ist ein mittlerer Laut zwischen **s** (stets scharf) und **sh** (= sch).

Die Betonung richtet sich, wie im Lateinischen, nach der **Quantität der vorletzten Silbe**; ist dieselbe lang, so hat sie den Accent, ist sie kurz, so liegt er auf der drittletzten Silbe (**e** und **o** sind stets lang).

Nach der von uns befolgten Schreibweise sind alle Wörter auf **a** Maskulina, alle auf **â** Feminina, alle auf **am** Neutra: der *Vedânta*, die *Mîmâṅsâ*, das *Sâñkhyam* (sc. *darçanam*).

INHALTSÜBERSICHT.

Des Systems der Upanishad's erster Teil:

THEOLOGIE

ODER DIE LEHRE VOM BRAHMAN.

Des Systems der Upanishad's zweiter Teil:

KOSMOLOGIE

ODER DIE LEHRE VON DER WELT.

Des Systems der Upanishad's dritter Teil:

PSYCHOLOGIE

ODER DIE LEHRE VON DER SEELE.



Des Systems der Upanishad's vierter Teil:

ESCHATOLOGIE

ODER DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG UND ERLÖSUNG SOWIE VON DEM WEGE ZU IHR (PRAKTISCHE PHILOSOPHIE).

DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.

Der zweiten Periode der indischen Philosophie oder der Brâhmaṇazeit Fortsetzung und Schlufs:

Die Philosophie der Upanishad's.

(Bis ca. 500 a. C.)

A. Einleitung zur Philosophie der Upanishad's.

I. Die Stellung der Upanishad's in der Litteratur des Veda.

1. Der Veda und seine Teile.

Wie aus unsern frühern Ausführungen (I, I, S. 64 fg., vgl. I, I, S. 47 fg.) erinnerlich, zerfällt die Gesamtheit der vedischen Litteratur, entsprechend den vier Hauptpriestern beim Somaopfer, in vier Hauptteile, den *Ṛigveda, Sâmaveda, Yajurveda* und *Atharvaveda*, deren jeder eine *Saṃhitâ*, ein *Brâhmaṇam* und ein *Sûtram* enthält. Das Brâhmaṇam (im weitern Sinne des Wortes) wird dann wieder von den Vedântatheologen (oben, I, I, S. 47—50) in drei inhaltlich meist mit einander verbundene und verfliefsende Teile zerlegt: *Vidhi, Arthavâda* und *Vedânta* oder *Upanishad*. Folgendes Schema mag behülflich sein, diese Hauptgliederung des Veda im Gedächtnisse festzuhalten.

I. *Ṛigveda*	A. *Saṃhitâ*	
II. *Sâmaveda*	B. *Brâhmaṇam*	a. *Vidhi* b. *Arthavâda* c. *Vedânta (Upanishad)*.
III. *Yajurveda*		
IV. *Atharvaveda*	C. *Sûtram*	

Noch ist im voraus zu bemerken, dafs jeder der genannten zwölf Teile des Veda in der Regel nicht in einfacher, sondern

mehrfacher, zum Teil vielfacher Form überliefert ist, sofern jeder Veda in verschiedenen *Çâkhâ*'s (wörtlich: „Zweigen" des Vedabaumes) d. h. Vedaschulen gelehrt wurde, welche in der Behandlung des gemeinsamen Stoffes so sehr von einander abwichen, dafs daraus mit der Zeit verschiedene Werke parallelen Inhaltes erwuchsen. So enthält namentlich jeder der drei alten Veda's (bei dem vierten liegen die Verhältnisse vielfach anders) nicht ein *Brâhmaṇam*, sondern mehrere, und dementsprechend sind zu jedem Veda, nicht nur eine, sondern mehrere *Upanishad*'s vorhanden. Hiervon weiter unten.

2. Brâhmaṇam, Âraṇyakam, Upanishad.

Der Anschlufs der Upanishad an das ihrem Geiste sehr heterogene Brâhmaṇam ist in der Regel kein unmittelbarer, sondern pflegt gebildet zu werden durch ein, in die Upanishad auslaufendes oder dieselbe in sich eingebettet enthaltendes, *Âraṇyakam* oder „Waldbuch", so benannt, sei es, weil es (wie Oldenberg, Prolegomena S. 291 annimmt) um seines geheimnisvollen Charakters willen dem Schüler nicht im Dorfe *(grâme)*, sondern aufserhalb desselben (*araṇye,* in der Einöde) übermittelt wurde (vgl. die Erzählung Bṛih. 3,2,13, Up. S. 433 und die Namen *rahasyam, upanishad*), sei es, weil es von Haus aus „ein für das Gelübde des Waldlebens bestimmtes Brâhmaṇam" (*âraṇyaka-vrata-rûpam brâhmaṇam,* Sâyaṇa, Einl. zum Ait. Âr., bei Aufrecht p. III, meine Up. S. 7) war. Der Inhalt der Âraṇyaka's begünstigt wohl mehr die letztere Auffassung, sofern sie vorwiegend in allerlei Ausdeutungen des Rituals und allegorischen Betrachtungen über dasselbe bestehen, wie sie beim Waldleben an die Stelle der gröfstenteils nicht mehr vollziehbaren, wirklichen Opferhandlungen treten mochten und einen naturgemäfsen Übergang zu den ganz frei sich über den Kultus erhebenden Upanishadgedanken bilden. Dieser Übergang fehlt nirgends, wo uns der Schriftbestand einer Çâkhâ vollständig vorliegt (was bei den *Kâṭhaka*'s, *Çvetâçvatara*'s, *Maitrâyaṇîya*'s nicht der Fall ist), denn sowohl die *Aitareyin*'s und *Kaushîtakin*'s des Ṛigveda, als auch die *Taittirîyaka*'s und *Vâjasaneyin*'s des Yajurveda besitzen, im An-

schlusse an die Saṃhitâ, ihr Brâhmaṇam nebst Âraṇyakam und Upanishad, und wenn auch bei den Schulen des Sâmaveda der Name Âraṇyakam nicht üblich ist, so tragen doch auch dort die Eingänge der Upanishad's (Chândogya-Up. 1—2 und Upanishadbrâhmaṇam 1—3) durchaus den Charakter der Âraṇyaka's (vgl. Up. S. 66 fg. 203 n.). — Diese bei allen Çâkhâ's im wesentlichen gleichartige Aufeinanderfolge der rituellen, allegorischen und philosophischen Texte mag zum Teil auf der Anordnung des Lehrpensums beim Unterrichte beruhen, welcher naturgemäfs im Anschlusse an die Saṃhitâ zunächst das Brâhmaṇam (soweit dasselbe überhaupt gelehrt wurde, Oldenberg, Proleg. S. 291) folgen liefs, an die Darstellung der Ceremonien den tiefern, mystischen Sinn derselben im Âraṇyakam knüpfte und die Aufschlüsse der Upanishad's an das Ende der vedischen Lehrzeit verlegte, daher die Upanishadtexte schon seit Çvet. 6,22 und Muṇḍ. 3,2,6 (Up. S. 310. 557) den Namen *Vedânta* (d. i. „Veda-Ende") führen. Anderseits ist nicht zu verkennen, dafs die Reihenfolge der Texte innerhalb des Kanons einer jeden Çâkhâ vielfach ihrer historischen Entstehung entspricht, und dafs die einzelnen Stücke, je früher sie stehen, um so älter, je später, um so jünger sind. Wenn aber diese beiden für die Anordnung mafsgebenden Faktoren, die Tendenz der systematischen Gliederung des Unterrichtsstoffes und die Wahrung der Reihenfolge der zeitlichen Entstehung, in ihren Resultaten im grofsen und ganzen zusammentreffen, so erklärt sich dies sehr einfach aus der Annahme, dafs im Laufe der Zeiten das allgemeine Interesse von der rituellen Betrachtungsweise sich der allegorischen und von dieser sodann der philosophischen zuwandte. Übrigens ist die Sonderung des Stoffes keineswegs streng durchgeführt, und in allen drei Schriftgattungen, Brâhmaṇa's, Âraṇyaka's und Upanishad's, finden sich gelegentlich sowohl rituelle als auch allegorische und philosophische Digressionen. — Ganz besonders auffallend aber und eine Erklärung herausfordernd ist der Umstand, dafs, abgesehen von jenem gelegentlichen Durcheinanderlaufen der Materien, auch im grofsen und ganzen die Einschnitte zwischen Brâhmaṇam, Âraṇyakam und Upanishad keineswegs immer richtig getroffen sind, indem

z. B. bei den Aitareyin's der Brâhmaṇastoff in das Âraṇyakam hineinreicht, und bei den Taittirîyaka's das Ende des Brâhmaṇam und der Anfang des Âraṇyakam durchaus zusammengehören und ganz willkürlich auseinandergerissen sind (vgl. Up. S. 10. 213). Dieser Thatbestand erklärt sich wohl nur aus der Annahme, daſs der gesamte Lehrstoff jeder Çâkhâ ursprünglich ein kontinuierliches Ganze bildete, und daſs man erst hinterher dieses Ganze in *Brâhmaṇam*, *Âraṇyakam* und *Upanishad* nach einem Princip zerlegte, welches nicht aus der Natur des Stoffes allein entsprang, sondern, wenn auch im ganzen demselben entsprechend, doch von auſsen in ihn hereingetragen wurde. Ein solches Princip glauben wir in der spätern Lebensordnung der vier *Âçrama*'s zu erkennen, vermöge deren (wie wir schon oben I, I, S. 170—172 zeigten) es jedem brahmanisch lebenden Inder zur Pflicht gemacht wurde, zuerst als *Brahmacârin* bei einem brahmanischen Lehrer einen Lehrkursus durchzumachen, dann als *Gṛihastha* eine Familie zu gründen und die pflichtmäſsigen Opfer zu betreiben, um hierauf als *Vânaprastha* sich in die Waldeinsamkeit zurückzuziehen und der Askese und Meditation zu leben, bis er endlich, im höchsten Alter, von allem Erdenhang gereinigt, besitzlos und heimatlos und frei von allen Pflichten als *Sannyâsin (Bhikshu, Parivrâjaka)* umherschweifte, nur noch die Auflösung seines Âtman im höchsten Âtman erwartend. In dem Lehrstoffe, welchen man dem Brahmacârin übermittelte, wurde ihm eine Richtschnur für sein ganzes künftiges Leben an die Hand gegeben: das *Brâhmaṇam* belehrte ihn, wie er als *Gṛihastha* mit Hülfe der Opferpriester den Opferkultus zu betreiben hatte, das *Âraṇyakam* entsprach, wie denn auch wohl schon der Name besagt, dem *Vânaprastha*, bei welchem die meisten Opferhandlungen durch die Meditation über dieselben ersetzt wurden, und die *Upanishad* lehrte theoretisch dieselbe Weltbefreiung, welche der *Sannyâsin* praktisch zu verwirklichen beflissen war. Daher heiſst es von ihm, er soll „ohne [liturgische] Vedasprüche leben“, jedoch „von allen Veden das Âraṇyakam hersagen, die Upanishad hersagen“ (Âruṇeya-Up. 2, Up. S. 693). Dem häufigen Verflieſsen von *Âraṇyakam* und *Upanishad* entspricht es, daſs bis in späte Zeiten hin, wie wir

noch sehen werden, vielfach zwischen *Vânaprastha* und *Sannyâsin* nicht streng geschieden wird.

3. Die Upanishad's der drei ältern Veden.

Wie die *Brâhmaṇa*'s die rituellen, so sind die an sie sich anschliefsenden *Upanishad*'s ursprünglich nichts anderes als die dogmatischen Textbücher der vedischen Çâkhâ's, woraus sich namentlich erklärt, dafs der Grundgedanke in allen Upanishad's derselbe ist, welcher bald kürzer bald länger in den mannigfachsten Variationen von ihnen entwickelt wird. Die erste Entstehung der Çâkhâ's oder Vedaschulen, auf welcher dieses Auseinandertreten der rituellen und, mit ihr, der philosophischen Tradition beruht, wird in einer Zeit zu suchen sein, in welcher der Inhalt der Saṃhitâ's im wesentlichen bereits festgestellt war und den Schülern vom Lehrer zum wörtlichen Auswendiglernen überliefert wurde (vgl. Chând. 6,7,2, Up. S. 163), während derselbe die erforderlichen rituellen, allegorischen und dogmatischen Erläuterungen in freier Rede (aus welcher nachmals die älteste indische Prosa hervorging) seinen Schülern übermittelte. Hierbei erfuhr der allgemeine und in seinen Grundzügen bereits feststehende Lehrstoff je nach der Individualität des Lehrers mancherlei Modifikationen, nicht nur in betreff der Ausführung und mystischen Bedeutung der einzelnen Ceremonien, sondern auch, sofern der eine auf die liturgische, der andere auf die dogmatische Belehrung gröfsern Wert legte (daher die Upanishad's der einzelnen Schulen an Umfang so verschieden sind). Im Laufe der Jahrhunderte fixierte sich die ursprünglich in freier Rede erfolgende Belehrung zu festen, vom Schüler wörtlich auswendig gelernten Prosatexten, während zugleich die Differenzen zwischen den einzelnen Schulen immer gröfsern Umfang annahmen. Es ist daher wohl glaublich, wenn die Inder eine grofse Anzahl von Çâkhâ's, in denen jeder Veda gelehrt worden sei, zu nennen wissen. Aber es ist ebenso begreiflich, dafs von diesen vielen Çâkhâ's die meisten im Kampfe ums Dasein zu Grunde gingen, und dafs für jeden Veda nur einige hervorragende Çâkhâ's und mit ihnen die zugehörigen Upanishad's sich erhalten haben. Wir müssen uns hier darauf beschränken,

zur Orientierung im allgemeinen die elf vorhandenen Upanishad's der drei ältern Veden aufzuzählen, bemerken aber, dafs bei mehreren derselben die Zugehörigkeit zu der betreffenden Çâkhâ zweifelhaft ist, worüber in den unserer Übersetzung der sechzig Upanishad's vorausgeschickten Einleitungen des weitern gehandelt worden ist.

Upanishad:	Çâkhâ:
I. Ṛigveda:	
Aitareya-Upanishad	*Aitareyin*'s.
Kaushîtaki-Upanishad	*Kaushîtakin*'s.
II. Sâmaveda:	
Chândogya-Upanishad	*Tâṇḍin*'s.
Kena(Talavakâra-)Upanishad	*Jaiminîya*'s (*Talavakâra*'s).
III. Yajurveda, a) schwarzer:	
Taittirîya-Upanishad / *Mahânârâyaṇa-Upanishad*	*Taittirîyaka*'s.
Kâṭhaka-Upanishad	*Kaṭha*'s.
Çvetâçvatara-Upanishad	fehlt.
Maitrâyaṇîya-Upanishad	*Maitrâyaṇîya*'s (?).
b) weifser:	
Bṛihadâraṇyaka-Upanishad / *Îçâ-Upanishad*	*Vâjasaneyin*'s.

4. Die Upanishad's des Atharvaveda.

Eine wesentlich andere Bewandtnis hat es mit den zahlreichen Upanishad's, welche im Atharvaveda Aufnahme gefunden haben. Zwar führen manche derselben ihre Lehre auf *Çaunaka* oder *Pippalâda* oder auch (wie die Brahma-Upanishad) auf beide zugleich zurück, und nach der von Nârâyaṇa und Colebrooke mitgeteilten Tradition werden bald einzelne Upanishad's, bald ganze Upanishadkomplexe den *Çaunakîya*'s oder *Paippalâdi*'s zugeschrieben (vgl. Up. S. 531); aber schon die Widersprüche dieser Angaben, wie auch der Umstand, dafs die verschiedensten Upanishad's ihre Lehre von den angeblichen Begründern der atharvavedischen Çâkhâ's, Çaunaka und Pippalâda, herleiten, legt die Vermutung nahe, dafs wir hierin

schwerlich etwas anderes zu erkennen haben als ein willkürliches Anknüpfen an berühmte Namen der Vorzeit, ähnlich wie wenn andere Atharva-Upanishad's ihre Lehren auf Yâjñavalkya, auf Añgiras oder Atharvan, oder auch auf Brahman, Rudra und Prajâpati zurückführen. Auch die Namen der Atharva-Upanishad's sind (abgesehen von wenigen und verdächtigen Ausnahmen, wie *Mâṇḍûkya, Jâbâla, Paiñgala, Schavank*) nicht mehr, wie bei den Upanishad's der drei ältern Veden, nach den Namen der Çâkhâ's gebildet, sondern teils vom Inhalte, teils von irgend einem zufälligen Umstande entnommen und weisen darauf hin, dafs wir in den Atharva-Upanishad's etwas anderes als die dogmatischen Textbücher bestimmter Vedaschulen zu suchen haben.

Viele Anzeichen (von denen weiter unten die Rede sein wird) sprechen dafür, dafs die Hauptgedanken der Upanishad's, die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman, von seiner Entfaltung als Welt, von seiner Identität mit der Seele u. s. w., wenn sie auch ursprünglich von Brahmanen (wie Yâjñavalkya) ausgegangen sein mögen, doch in der ersten Zeit nicht sowohl bei der am Ritual ersättigten Brahmanenschaft, als vielmehr in den Kreisen der Kshatriya's Aufnahme und Verständnis gefunden haben* und erst hinterher von den Brahmanen adoptiert (oben I, 1, S. 166. 334) und auf dem Wege der allegorischen Umdeutung mit dem Ritual verwoben worden sind.

Unter diesen Umständen ist es sehr wahrscheinlich, dafs die Âtmanlehre, nachdem sie von den Çâkhâ's der drei ältern Veden übernommen worden war, auch aufserhalb derselben fortfuhr gepflegt zu werden, und dafs daraus mit der Zeit Werke hervorgingen und, wenn auch nur teilweise, erhalten blieben, welche den Upanishad's des Ṛig-, Sâman- und Yajurveda in ganz ähnlicher Weise gegenüberstanden, wie den Saṃhitâ's derselben die Saṃhitâ des Atharvaveda. Und wie

---

* Als typisch für das verschiedene Verhalten der Brahmanen und Kshatriya's gegenüber der neu aufkommenden Âtmanlehre kann Bṛih. 3—4 gelten, wo dem Yâjñavalkya, als Träger dieser neuen Lehre, von seiten der Brahmanen Eifersucht und Zweifel, von seiten des Königs Janaka begeisterte Zustimmung entgegengebracht werden. Wir kommen unten (S. 17 fg.) auf diese Frage zurück.

vordem in dieser allerlei, teils für die ältern Saṃhitâ's zu spät gekommene, teils auch von ihnen verschmähte Hymnen Aufnahme fanden (oben I, 1, S. 169), so war es jetzt wieder der Atharvaveda, welcher den spätgeborenen oder auch verstofsenen Kindern der Âtmanforschung seine Arme öffnete. Diese Liberalität hatte zur Folge, dafs im Verlaufe alles, was in der Form einer Upanishad, d. h. eines Geheimtextes, auftrat, mochte es nun der Ausdruck des religiös-philosophischen Bewufstseins bestimmter Kreise oder auch einzelner Denker sein, sich zum Atharvaveda rechnete oder von spätern Sammlern diesem ohne weiteres angeschlossen wurde. Die Regelmäfsigkeit, mit der irgend ein Text in den verschiedenen Sammlungen wiederkehrt, bildet dabei, soweit wir sehen, das einzige Merkmal seiner Kanonicität (wenn von einer solchen noch die Rede sein kann), und von diesem Gesichtspunkte geleitet haben wir in unserer Übersetzung der „sechzig Upanishad's" alle diejenigen Texte zusammengefafst, welche eine allgemeinere Anerkennung gefunden zu haben scheinen. Indem wir des weitern auf unsere Einleitung zu den Atharva-Upanishad's, dort S. 531—543, verweisen, wollen wir hier nur zur allgemeinen Übersicht die wichtigern Atharva-Upanishad's nach den fünf Klassen aufzählen, denen wir dieselben (im wesentlichen nach Webers Vorgang) zugeteilt haben.

1. Reine Vedânta-Upanishad's,

welche wesentlich der alten Vedântalehre treu bleiben, ohne deren Fortentwicklung zum Yoga, Sannyâsa und vishṇuitischen oder çivaitischen Symbolismus erheblich mehr, als schon in den ältern Upanishad's geschieht, zu betonen:

Muṇḍaka, *Praçna*, *Mâṇḍûkya* (mit der Kârikâ);
Garbha, *Prâṇâgnihotra*, *Piṇḍa;*
Âtma, *Sarvopanishatsâra*, *Gâruḍa*.

2. Yoga-Upanishad's,

welche, den Vedântastandpunkt voraussetzend, überwiegend oder ausschliefslich die Erfassung des Âtman durch den *Yoga* mittels der Morae des Omlautes behandeln:

Brahmavidyâ, Kshurikâ, Çûlikâ;
Nâdabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyânabindu, Tejobindu;
Yogaçikhâ, Yogatattva, — Haṅsa.

3. Sannyâsa-Upanishad's,

welche, in der Regel ebenso einseitig, das Leben des Sannyâsin als die praktische Konsequenz der Upanishadlehre empfehlen und beschreiben:

Brahma, Sannyâsa, Âruṇeya, Kaṇṭhaçruti;
Paramahaṅsa, Jâbâla, Âçrama.

4. Çiva-Upanishad's,

welche den vom Volke verehrten Çiva (Îçâna, Maheçvara, Mahâdeva u. s. w.) zu einer Personifikation des Âtman umdeuten:

Atharvaçiras, Atharvaçikhâ, Nîlarudra;
Kâlâgnirudra; — Kaivalya.

5. Vishṇu-Upanishad's,

welche ebenso den Vishṇu (Nârâyaṇa, Nṛisiṅha u. s. w.) im Sinne der Vedântalehre umformen, indem sie seine verschiedenen Avatâra's als Menschwerdungen des Âtman betrachten:

Mahâ, Nârâyaṇa, Âtmabodha;
Nṛisiṅhapûrvatâpanîya, Nṛisiṅhottaratâpanîya;
Râmapûrvatâpanîya, Râmottaratâpanîya.

5. Über die Bedeutung des Wortes *upanishad*.

Nach Çaṅkara sollen die Upanishad's so benannt sein, weil sie das angeborene Nichtwissen „zerstören“ (ad Bṛih. p. 2,4; ad Kâṭh. p. 73,11), oder auch weil sie zu Brahman „hinführen“ (ad Taitt. p. 9,5; ad Muṇḍ. p. 261,10). Abgesehen von diesen, weder sprachlich noch sachlich gerechtfertigten, Deutungen wird das Wort *upanishad* von den Indern in der Regel erklärt durch *rahasyam* („Geheimnis“, das *secretum tegendum* des Anquetil). Dementsprechend heifst es z. B.

Nṛisiṅhott. 8 (Up. S. 796) viermal hinter einander *iti rahasyam* anstatt des früher üblichen *iti upanishad* (wie z. B. am Schlusse von Taitt. 2 und 3, Mahânâr. 62. 63. 64 steht), und auch in ältern Stellen werden, wo von Upanishadtexten die Rede ist, Ausdrücke wie *guhyâ' âdeçâḥ* (Chând. 3,5,2, Up. S. 102), *paramam guhyam* (Kâṭh. 3,17. Çvet. 6,22, Up. S. 278. 310), *vedaguhya-upanishatsu gûḍham* (Çvet. 5,6, Up. S. 305), *guhyatamam* (Maitr. 6,29, Up. S. 350) gebraucht.

Das Bestreben, tiefsinnige und daher leicht mifszuverstehende Lehren geheim zu halten, hat auch im Abendlande zahlreiche Analogien. Jesus antwortet seinen Jüngern auf die Frage, warum er in Parabeln rede: ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται (Matth. 13,11); Pythagoras verlangt von seinen Schülern die μυστικὴ σιωπή, das mystische Schweigen; von Heraklit wird der Ausspruch überliefert: τὰ τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή; Platon tadelt an der Schreibkunst, dafs sie οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή (Phaedr. p. 275 E), und noch Schopenhauer fordert von seinem Leser als Vorbedingung das Studium des schwer zu verstehenden Kant.

Aus demselben Gefühle heraus wird in den Upanishad's immer wieder und wieder die Warnung ausgesprochen, eine bestimmte Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen.

Ait. Âr. 3,2,6,9: „Diese Buchstabenverbindungen [nach ihrem geheimen Sinn, ihrer *upanishad*] soll der Lehrer keinem mitteilen, der nicht sein naher Schüler *(antevâsin)* ist, der nicht schon ein Jahr bei ihm gewohnt hat, der nicht selbst Lehrer werden will.“

Chând. 3,11,5: „Darum soll sie (diese Lehre) nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, aber keinem andern, wer es auch sei.“

Bṛih. 6,3,12: „Diesen [den Rührtrank und seine Ausführung] soll man keinem mitteilen, aufser seinem Sohne oder seinem Schüler.“

Çvet. 6,22: „Keinem gebt es (dieses höchste Geheimnis), der nicht ruhig, der nicht Sohn oder auch Schüler ist.“

Muṇḍ. 3,2,11: „Keiner darf dies lesen, der nicht das Gelübde erfüllte."

Maitr. 6,29: „Dieses Allergeheimnisvollste soll man keinem kundmachen, der nicht Sohn oder Schüler, und der noch nicht beruhigt ist."

Nṛisiṅhap. 1,3: „Aber wenn den Savitarspruch, den Lakshmîspruch, den Praṇava ein Weib weifs oder ein Çûdra, mit dem geht es nach dem Tode abwärts. Darum verkünde man ihnen denselben nimmermehr! Wenn einer ihnen sie verkündigt, mit dem Lehrer geht es dafür nach dem Tode abwärts."

Râmap. 84: „Gemeinen Menschen gebt es (das Diagramm) nicht!"

Hieraus erklärt sich auch der auffallende, in den Upanishad's immer aufs neue wiederkehrende Zug, dafs ein Lehrer sich sträubt, irgend eine Lehre dem ihn darum ersuchenden Schüler mitzuteilen, bis derselbe durch Beharren in seinem Streben bewiesen hat, dafs er würdig ist, die Belehrung zu empfangen. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist Naciketas in der Kâṭhaka-Upanishad, welchem der Todesgott die gewünschte Belehrung über das Wesen der Seele und ihr Schicksal nach dem Tode erst gewährt, nachdem der Jüngling alle Versuche, ihn von seinem Wunsche abzubringen, standhaft abgewiesen hat (Kâṭh. 1,20 fg., Up. S. 270 fg.). In ähnlicher Weise verfährt Indra gegen Pratardana (Kaush. 3,1, Up. S. 43), Raikva gegen Jânaçruti (Chând. 4,2, Up. S. 119), Satyakâma gegen Upakosala (Chând. 4,10,2, Up. S. 126), Pravâhaṇa gegen Âruṇi (Chând. 5,3,7, Up. S. 141. Bṛih. 6,2,6, Up. S. 506), Prajâpati gegen Indra und Virocana (Chând. 8,8,4, Up. S. 197), Yâjñavalkya gegen Janaka (Bṛih. 4,3,1 fg., Up. S. 466 fg. vgl. S. 463), Çâkâyanya gegen Bṛihadratha (Maitr. 1,2, Up. S. 316).

Aus allem diesem ergiebt sich, dafs es in der allgemeinen Tendenz des Zeitalters und der Kreise lag, welche die Upanishad's hervorgebracht haben, den Inhalt derselben vor Unberufenen geheim zu halten, und dafs von sachlicher Seite nichts dagegen einzuwenden ist, wenn die Inder *upanishad* durch *rahasyam* „Geheimnis" erklären. Weniger leicht ist es, auf den ersten Blick zu verstehen, wie das Wort *upanishad* dazu gekommen ist, „Geheimsinn, Geheimlehre, Geheimnis"

zu bedeuten. Denn *upanishad*, als Substantivum von der Wurzel *sad* „sitzen" abgeleitet, kann nur eine „Sitzung", und zwar, wie die Präposition *upa* (nahe bei) besagt, im Gegensatze zu *parishad, saṃsad* (Versammlung), eine „vertrauliche, geheime Sitzung" bezeichnen. Wir müssen annehmen, wenn uns auch die Belege dafür fehlen, daſs dieser Name für „Geheimsitzung" im Verlaufe auch gebraucht wurde, um den Gegenstand dieser Sitzung, d. h. die „Geheimlehre" zu bezeichnen, ganz ähnlich wie unser „Collegium" aus dem Begriffe einer „Versammlung" in den eines Lehrinhaltes übergegangen ist, wobei in Ausdrücken wie „ein Kolleg lesen, hören" u. s. w. die ursprüngliche Bedeutung von *collegium* (von *colligere*, sammeln) ganz ebenso vergessen wird, wie bei den Upanishad's der ursprüngliche Begriff der Sitzung. Ähnliche Fälle sind ja auch sonst häufig, wie denn z. B. die φυσικαὶ ἀκροάσεις des Aristoteles oder die διατριβαί des Epiktet nicht mehr Vorlesungen, Conversationen, sondern bestimmte Schriftdenkmäler bedeuten.

Eine andere Erklärung des Wortes *upanishad* ist neuerdings von Oldenberg aufgestellt worden, nach welcher *upanishad* ursprünglich soviel wie *upâsanâ* „Verehrung", d. h. die verehrende Betrachtung des Brahman oder Âtman bedeuten soll (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft Bd. 50 [1896], S. 457 fg.). Gegen diese beachtenswerte Hypothese müssen wir doch folgende Einwendungen erheben. 1) Die Verba *upa* + *âs* „vor jemand oder etwas (verehrend) sitzen" und *upa* + *sad* (*upa* + *ni* + *sad* kommt in den Upanishad's nicht vor) „sich zu jemand (zum Zweck der Belehrung) hinsetzen" sind doch, dem überwiegenden Gebrauche nach, sehr von einander zu unterscheiden. Mag auch in ältern Texten der Sprachgebrauch noch nicht streng fixiert sein, so heiſst doch in den Upanishad's (wie ein Blick in Jacobs Konkordanz zeigt) *upa* + *âs* stets „verehren", nie „um Belehrung angehen", und *upa* + *sad* stets „um Belehrung angehen", nie „verehren", und wenn man das Substantivum *upanishad* nicht von *upa* + *sad*, sondern von dem seltenen *upa* + *ni* + *sad* bildete, so war der Grund vielleicht nur der, daſs das Substantivum *upasad* bereits zur Bezeichnung einer bekannten Vorfeier beim Soma-

Opfer in Anspruch genommen war. 2) Wenn auch oft genug von einer Verehrung des Brahman oder Âtman, namentlich unter einem bestimmten Symbole (als Manas, Prâṇa u. s. w.), die Rede ist, so ist doch, streng genommen, der Âtman nicht wie die Götter ein Gegenstand der Verehrung, sondern ein Gegenstand der Erkenntnis; Kena 1,4 fg.: „das sollst du wissen als Brahman, nicht jenes was man dort verehrt *(na idaṃ, yad idam upâsate)*"; — Chând. 8,7,1: „das Selbst *(âtman)* ... das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen"; — Bṛih. 2,4,5: „das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî"; u. s. w. Auch die beiden Upanishadstellen, welche Oldenberg zum Beweise, daſs Brahman verehrt werde, anführt, besagen im Grunde das Gegenteil; Bṛih. 2,1 erklärt Gârgya, dieses und jenes als das Brahman zu verehren, bis endlich der König die Befragung mit den Worten abbricht: „damit ist es noch nicht erkannt *(na etâvatâ viditam bhavati)*", sodann die Belehrung an dem Tiefschlafenden erteilt und mit den Worten schlieſst: „seine Upanishad (Geheimname, nicht Verehrung) ist «die Realität der Realität»", d. h. das in allem empirischen Seienden steckende Wesen; — und wenn Bṛih. 1,4 das Thema behandelt wird, daſs man nicht die Götter, sondern nur den Âtman verehren soll, so liegt hierin nur eine Bekämpfung der Verehrung der Götter, nicht aber eine Aufforderung, den Âtman, als wäre er auch nur ein Gott, zu „verehren"; dieses Wort bezieht sich dabei nur auf die Götter und ist mit Âtman nur durch Zeugma verbunden*; der Beweis liegt im Folgenden, wo es heiſst: „wer nun eine andre Gottheit verehrt und spricht: «eine andre ist sie, und ein andrer bin ich», der ist nicht weise". Ohne ein solches „eine andre ist sie, und ein andrer bin ich" aber, welches hier verboten wird, ist eine Verehrung gar nicht denkbar, wohl aber eine Erkenntnis durch unmittelbare Innewerdung *(anubhava)*. 3) Ein Versuch, die in Rede stehende Hypothese an dem vor-

---

* Wer dies bestreiten wollte, der müſste auch folgerecht aus Stellen wie Bṛih. 2,4,5: „den Âtman, fürwahr, soll man sehen, soll man hören" u. s. w., den Schluſs ziehen, daſs der Âtman sichtbar und hörbar sei.

liegenden Material durchzuführen, dürfte ihre Unmöglichkeit ergeben. So wird Taitt. 1,3 der geheime Sinn *(upanishad)* der Buchstabenverbindung *(saṃhitâ)* erklärt, und nachdem dies geschehen, werden zum Schlusse allerlei Belohnungen dem in Aussicht gestellt, „wer also diese grofsen Verbindungen erklärt bekommt und weifs *(ya' evam etâ mahâsaṃhitâ vyâkhyâtâ veda)*"; hier wird nur ein Wissen der Buchstabenverbindungen gefordert, von irgend welcher Verehrung ist in dem ganzen Abschnitte keine Rede. — Oder man nehme die gewifs sehr alte Stelle Kaush. 2,1—2, wo von dem Bettler, der sich als das Selbst aller Wesen weifs, gesagt wird: *tasya upanishad 'na yâced' iti*, „seine geheime Losung ist, nicht zu bitten"; es dürfte schwer sein, zu sagen, von welcher „Verehrung" an Stellen wie dieser die Rede sein soll.

— Überblickt man die von uns im Index zu den Upanishad's unter dem Worte Upanishad gesammelten Stellen, so zeigt sich, dafs sie sämtlich auf die Bedeutungen: „geheime Losung, Geheimname, geheimer Sinn, Geheimwort, Geheimformel, Geheimlehre" hinauslaufen, dafs somit allen Bedeutungen das Merkmal des Geheimen anhaftet, woraus zu schliefsen ist, dafs die von den Indern gegebene Erklärung des Wortes *upanishad* als *rahasyam*, Geheimnis, die richtige sein wird.

II. Einiges zur Geschichte der Upanishad's.

1. Der erste Ursprung der Upanishad's.

Das Wort *Upanishad* kommt in drei verschiedenen Bedeutungen vor, als

1) Geheimwort,
2) Geheimtext,
3) Geheimsinn.

1) Gewisse geheimnisvolle Worte, Ausdrücke, Formeln, die nur dem Eingeweihten verständlich sind, werden als *Upanishad* bezeichnet. Dieselben enthalten entweder eine geheime Richtschnur für das Handeln und Verhalten, wie das erwähnte *na yâcet* Kaush. 2,1. 2, oder einen geheimen Aufschlufs über

das Wesen des Brahman; so, wenn dasselbe Bṛih. 2,1,20. 2,3,6 als *satyasya satyam*, oder Kena 31 als *tad-vanam* (das letzte Ziel der Sehnsucht) bezeichnet wird, denn auf diesen Ausdruck beziehen sich die folgenden Worte: „gelehrt ist dir die Upanishad“. Von dieser Art sind auch Geheimworte wie Chând 3,14,1 *tajjalân* „in ihm werdend, vergehend, atmend (sind die Wesen)“; oder *neti neti* (Bṛih. 2,3,6 und öfter), und wenn empfohlen wird, das Brahman unter solchen Formeln zu verehren, so besagt dies nicht, dafs *upanishad* „Verehrung“ bedeutet, sondern nur, wie gezeigt, dafs die Betrachtung des Brahman unter diesen geheimnisvollen Ausdrücken an die Stelle der Verehrung der Götter treten soll.

2) Die uns vorliegenden Texte selbst, wie auch die ältern, ihnen zu Grunde liegenden Texte heifsen Upanishad's, daher namentlich bei den Taittirîyaka's ein Abschnitt häufig mit den Worten schliefst: *iti upanishad*.

3) Sehr häufig wird nicht ein Wort oder ein Text, sondern der geheime, allegorische Sinn irgend eines rituellen Begriffes oder Brauches als *upanishad* bezeichnet; z. B. Chând. 1,1,10: „denn was man mit Wissen verrichtet, mit Glauben, mit der Upanishad [der Kenntnis des geheimen Sinnes von Udgîtha als *Om*], das ist wirkungskräftiger“.

Es fragt sich, welche dieser drei Bedeutungen die ursprüngliche ist. Man könnte daran denken, die dritte dafür zu halten und anzunehmen, dafs die Upanishadlehre sich aus dem Ritual durch allegorische Umdeutung desselben entwickelt habe. Dies ist aber allem Anscheine nach nicht der Fall, und vieles spricht dafür, dafs, wie schon oben erwähnt wurde, der Upanishadgedanke, wenn auch brahmanischen Ursprungs, doch nicht in den Kreisen der am Ritual klebenden Brahmanen, sondern aufserhalb der Brahmanenschaft unter den Kshatriya's seine erste Pflege gefunden hat.

Die Upanishad's sind uns, wie alle Texte der drei ältern Veden, durch die Brahmanen überliefert. Um so auffallender ist es, dafs diese Texte selbst oftmals manche der wichtigsten Upanishadlehren auf Könige, also Kshatriya's, zurückführen. So wird Chând. 5,11—24 erzählt, wie fünf schriftgelehrte Brahmanen den Uddâlaka Âruṇi um Belehrung über den

Âtman Vaiçvânara bitten; Uddâlaka fürchtet, ihnen nicht alles erklären zu können, worauf sich alle sechs zum Könige Açvapati Kaikeya begeben und von ihm, nachdem das Ungenügende ihres Wissens zu Tage getreten ist, die rechte Belehrung empfangen. — Bṛih. 2,1 (und parallel Kaush. 4) erbietet sich der berühmte Vedagelehrte Gârgya Bâlâki, dem Könige Ajâtaçatru von Kâçî das Brahman zu erklären, bringt darauf zwölf (in Kaush. sechzehn) verfehlte Erklärungen vor, worauf der König ihm, dem Brahmanen, das Brahman an einem Tiefschlafenden aufweist als den Âtman, nachdem er vorher erklärt hat: „das ist doch der verkehrte Strich, dafs ein Brahmane sich zu einem Kshatriya als Schüler begiebt, um sich das Brahman erklären zu lassen; nun, ich will dich belehren". In dieser Erzählung, welche noch dazu von zwei verschiedenen Vedaschulen überliefert wird, liegt unzweifelhaft ausgesprochen, dafs der Hauptpunkt der ganzen Vedântalehre, die Erkenntnis des Brahman als Âtman, dem Könige bekannt, hingegen dem „als Vedagelehrten berühmten" (Kaush.) Brahmanen unbekannt war. — Chând. 1,8—9 werden zwei Brahmanen von dem Könige Pravâhaṇa Jaivali über den *Âkâça* als den, ihnen unbekannten, letzten Grund der Dinge belehrt; und wenn ebenda Chând. 1,9,3 gesagt wird, dafs vordem Atidhanvan dem Udaraçâṇḍilya diese Belehrung erteilt habe, so lassen schon die Namen vermuten, dafs auch damals ein Kshatriya einen Brahmanen belehrte. — Ähnlich enthält Chând. 7 die Belehrung des Brahmanen Nârada durch den Kriegsgott Sanatkumâra, wobei das umfassende Vedawissen des Brahmanen für unzulänglich erklärt wird mit den Worten (Chând. 7,1,3): „alles, was du da studiert hast, ist nur Name". — Endlich wird der grofse Haupttext der Seelenwanderungslehre, welcher in drei verschiedenen Überlieferungen Chând. 5,3—10, Bṛih. 6,2 und (sehr abweichend) Kaush. 1 vorliegt, in Form einer Belehrung des Âruṇi durch den König Pravâhaṇa Jaivali (Kaush.: des Âruṇi durch Citra Gâṅgyâyana) vorgetragen, wobei der König zu dem Brahmanen sagt, Chând. 5,3,7: „weil, wie du mir, o Gautama, gesagt, diese Lehre vordem und bis auf dich nicht bei den Brahmanen in Umlauf ist, darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande

geblieben" (Bṛih. 6,2,8: „so wahr wie ich wünsche, dafs du, gleichwie deine Vorfahren, uns wohlgesinnt bleibest, so wahr ist diese Wissenschaft bis auf diesen Tag noch nie von einem Brahmanen besessen worden").

Wenn man bedenkt, dafs es sich in den angeführten Stellen um die Erkenntnis des Brahman als Âtman (Bṛih. 2,1. Kaush. 4), die Erkenntnis dieses Âtman als allbeseelend (Chând. 5,11 fg.) und das Schicksal der Seele nach dem Tode (Chând. 5,3 fg. Bṛih. 6,2), also gerade um die wichtigsten Punkte der Upanishadlehre handelt, dafs in ihnen nicht nur der König als der Wissende, sondern ausdrücklich daneben der Brahmane als der Nichtwissende oder Falschwissende erscheint, und dafs diese Erzählungen uns von den vedischen Çâkhâ's, also von den Brahmanen selbst überliefert werden, so wird man den Schlufs, wenn nicht mit völliger Sicherheit, so doch mit hoher Wahrscheinlichkeit ziehen müssen, dafs thatsächlich die dem ganzen vedischen Ritualwesen so schroff gegenüberstehende Âtmanlehre, wenn auch die ersten Urheber Brahmanen gewesen sein mögen, doch zunächst nicht in den Kreisen der Brahmanen, sondern in denen der Kshatriya's aufgenommen und gepflegt, und von den Brahmanen erst späterhin übernommen worden ist. Die Thatsache aber, welche namentlich in den letztangeführten Stellen ausgesprochen wird, dafs die Brahmanen lange Zeit hindurch nicht in den Besitz dieser Lehren gelangt sind, nach denen sie sich doch sehr begehrlich zeigen, wird sich am einfachsten durch die Annahme erklären, dafs diese Lehren vom Âtman ihnen geflissentlich vorenthalten, dafs dieselben unter den Kshatriya's in engerem Kreise und unter Ausschliefsung der Brahmanen, d. h. in *Upanishad*'s fortgepflanzt wurden. Die allegorische Deutung des Rituals im Sinne der Âtmanlehre, wiewohl eine solche auch schon in Kshatriyakreisen mag geübt worden sein (vgl. Chând. 1,9,2), konnte in gröfserem Umfange doch wohl erst nach Übernahme der neuen Lehre durch die Brahmanen betrieben werden, daher die dritte der oben angeführten Bedeutungen des Wortes *upanishad* als „geheimer Sinn" (irgend eines rituellen Begriffes) wohl erst eine sekundäre ist. Fragen wir aber weiter, welche von den beiden übrigen Bedeutungen, 1) Geheimwort, 2) Ge-

heimtext, die ursprünglichere ist, so dürfte der Übergang von der zweiten zur ersten ebenso schwer zu verstehen sein, wie der von der ersten zur zweiten sehr natürlich und begreiflich ist.

Wir dürfen also annehmen, daſs die Lehre vom Âtman als dem Princip der Welt, deren allmähliche Entstehung wir durch die Hymnen des Ṛigveda und Atharvaveda verfolgt haben, in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen von den Kshatriya's gepflegt und fortentwickelt wurde, wobei dann die neue Erkenntnis in ganz kurze, nur dem Eingeweihten verständliche Worte oder Formeln wie *tadvanam*, *tajjalân*, *satyasya satyam*, *saṃyadvâma*, *vâmanî*, *bhâmanî* etc. gefaſst wurde; eine solche Formel hieſs dann, von ihrer Mitteilung und Erklärung unter Ausschluſs der Öffentlichkeit, eine *Upanishad*. Natürlich waren dieselben von mündlichen, ebenfalls geheim gehaltenen Erklärungen begleitet, aus welchen nach und nach die ersten *Upanishad* genannten Texte hervorgingen. Als Beispiele solcher Geheimworte nebst geheimer Erklärung kann die Art dienen, wie Bṛih. 5,4 *tad vai tad* oder Bṛih. 5,12 *vi-ram* besprochen wird.*

Auf diese und ähnliche Weise entstanden die Geheimlehren, d. h. die *Vidyâ*'s, von denen in den Upanishad's so viel die Rede ist. Ihre Urheber oder alleinige Besitzer waren berühmt im Lande; man pilgerte zu ihnen hin, diente ihnen lange Jahre als Schüler (Chând. 4,10,2), brachte ihnen reiche Gaben dar (Chând. 4,2,1), um dafür die Mitteilung der Vidyâ zu erhalten. Bei vielen dieser Vidyâ's ist der Name des Erfinders erhalten; ja, manche derselben sind von einer förmlichen Genealogie begleitet, welche den ersten Urheber und

---

* In der Erklärung dieser Geheimworte bestand nicht immer Übereinstimmung. So wird die Definition des Brahman als *pûrṇam apravarti* Chând. 3,12,7 gebilligt, hingegen Bṛih. 2,1,5 (Kaush. 4,8) für unzulänglich befunden. Noch interessanter liegt der Fall bei der Upanishad Bṛih. 1,6,3 *amṛitaṃ satyena channam*, welche von andern als *anṛitaṃ satyena channam* aufgefaſst und dementsprechend Bṛih. 5,5,1 (*anṛitam ubhayataḥ satyena parigṛihîtam*) und wieder anders Chând. 8,3,5 erklärt wurde. Ähnlich erfährt auch das alte Ṛishiwort *pâṅktam idaṃ sarvam* Bṛih. 1,4,17 und Taitt. 1,7 eine verschiedene Auslegung.

die folgenden Besitzer aufzählt und gewöhnlich mit der Mahnung schliefst, die Lehre nur dem eignen Sohne oder vertrauten Schüler mitzuteilen.

Den geeigneten Boden für ihre gedeihliche Fortentwicklung fanden diese Lehren aber erst dadurch, dafs sie aus den Kreisen der Kshatriya's, in welchen sie ursprünglich heimisch waren, in der Weise, die wir oben an einigen Beispielen kennen gelernt haben, zu den ein festes System schulmäfsiger Tradition besitzenden Brahmanen übergingen. Diese nahmen die neue Âtmanlehre, so sehr dieselbe auch im Grunde mit dem vedischen Götterkultus und dem brahmanischen Ritualsystem in Widerspruch steht, mit Begierde auf, verwoben sie durch allegorische Umdeutung mit der rituellen Tradition und gliederten sie dem Lehrpensum ihrer Schulen an: die Upanishad's wurden zum Vedânta. —

Bald nahmen die Brahmanen die neue Lehre als ihr Privilegium in Anspruch; sie wufsten von Fürsten und Vornehmen, wie Janaka, Jânaçruti u. s. w., zu erzählen, welche sich von Brahmanen belehren lassen; rituelle Autoritäten wie Çâṇḍilya, Yâjñavalkya wurden zu Urhebern und Trägern der Upanishadgedanken, die Vedatradition wurde zur Voraussetzung der Âtmanlehre gemacht:

> Nur wer den Veda kennt, versteht den grofsen
> Allgegenwärt'gen Âtman, —

wie es in einer schon oben (I, 1, S. 334) angeführten Brâhmaṇastelle heifst.

Nach Übernahme des Upanishadgedankens durch die Çâkhâ's und Eingliederung desselben in ihr vedisches Lehrprogramm, hat derselbe unter den Händen der Vedalehrer eine mannigfache Fortentwicklung und Ausgestaltung erfahren. Zunächst brachten sie denselben in Einklang mit der rituellen Überlieferung, indem sie diese (in den Âraṇyaka's) im Geiste der Âtmanlehre umdeuteten, wobei die Anhänger des Ṛigveda an das *uktham* (Hymnus), die des Sâmaveda an das *sâman*, die des Yajurveda an das Opfer, namentlich an das Rofsopfer als höchste Form desselben, anknüpften. Weiter aber gestalteten sie die neue Lehre in einer Weise aus, welche sich ganz

frei über den traditionellen Cultus erhob, ja, mit demselben in offenen Widerspruch trat. Hierbei mufs zwischen den verschiedenen Schulen ein reger Verkehr und Austausch stattgefunden haben. Definitionen, welche von den einen hochgehalten wurden, fanden bei andern keine Billigung; manche Lehrer, welche bei der einen Çâkhâ die höchste Autorität bilden, erscheinen bei andern in untergeordneter Stellung (Âruṇi) oder werden gar nicht genannt (Yâjñavalkya). Manche Texte erscheinen mit geringen Abänderungen in verschiedenen Vedaschulen, sei es dafs sie direkt übernommen wurden, sei es dafs sie beiderseitig auf eine gemeinsame ältere Vorlage zurückgehen. Andere Texte erscheinen in mehrfachen, oft sehr ähnlichen, oft auch stark von einander abweichenden Recensionen in derselben Çâkhâ neben einander. Dieses reiche geistige Leben, dessen Einzelheiten sich schwerlich mehr feststellen lassen werden, mag wohl Jahrhunderte lang gedauert und die Grundgedanken der Lehre vom Âtman durch Meditation einzelner Denker, im vertraulichen Zwiegespräche, vor einem gewählten Kreise von Schülern, ja wohl auch durch öffentliche Disputationen an Höfen der Fürsten, zu immer vollerer Entfaltung gebracht haben. Als Endresultat dieses geistigen Prozesses haben wir die ältesten, uns erhaltenen Upanishad's zu betrachten.

2. Die vorhandenen Upanishad's.

Bei der Art, wie die Upanishad's durch die Thätigkeit der verschiedenen Vedaschulen und im Wechselverkehr derselben unter einander entstanden sind, kann von einer streng durchführbaren chronologischen Abfolge derselben keine Rede sein. Jede der grofsen Upanishad's enthält ältere und jüngere Texte neben einander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden mufs, soweit dies aus der Stufe der Entwicklung, auf der die in ihm enthaltenen Gedanken stehen, möglich ist. Hier, wo wir noch von den Upanishad's im ganzen handeln, kann nur von einer vorläufigen und annähernden Bestimmung der Periode die Rede sein, welcher im grofsen und ganzen eine Upanishad angehört.

Wir unterscheiden zunächst vier, zeitlich aufeinanderfolgende, Perioden, denen sich sämtliche Upanishad's einordnen lassen.

I. Die alten Prosa-Upanishad's:

Bṛihadâraṇyaka und *Chândogya*,
Taittirîya,
Aitareya,
Kaushîtaki,
Kena, welche auf der Grenze steht.

Sie sind sämtlich die Vedântatexte wirklich vorhandener Çâkhâ's, sind in ihren Anfangsteilen zumeist noch mit den Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's verwachsen, deren Fortsetzung sie bilden, und deren rituelle Begriffe vielfach allegorisch umgedeutet werden. Erst die spätern und, wie wir annehmen dürfen, jüngern Teile erheben sich freier über das Ritual. Die Sprache ist fast noch ganz die alte Prosa der Brâhmaṇatexte, etwas schwerfällig, umständlich und ungeschickt, aber nicht ohne natürliche Anmut. Die von uns aufgestellte Reihenfolge dürfte im ganzen auch die chronologische sein. *Bṛihadâraṇyaka* und *Chândogya* sind, wie die umfangreichsten, so auch im allgemeinen die ältesten der uns erhaltenen Upanishad's; unter ihnen wiederum zeigt, wie wir noch oft sehen werden, Bṛihadâraṇyaka fast überall in der Haltung der Texte die gröſsere Ursprünglichkeit, wie denn auch der Litteraturkreis von Chând. 7,1,4 (7,2,1. 7,7,1) erheblich weiter ist als der von Bṛih. 2,4,10 (4,1,2. 4,5,11; vgl. Up. S. 484 n.). — *Taittirîya* ist schon ihrem mittleren Teile nach jünger als Chândogya; vgl. Chând. 6,2 (drei Elemente) und Taitt. 2,1 (fünf Elemente). *Aitareya* ist jünger als Chândogya (Chând. 6,3,1 drei, Ait. 3,3 vier Arten organischer Wesen) und als Taittirîya (vgl. Taitt. 2,6, „nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“, mit der weiter ausgemalten Darstellung Ait. 1,3,12). *Kaushîtaki* endlich ist jünger als alle genannten (Kaush. 1 ist weniger ursprünglich als Chând. 5,3 fg., Bṛih. 6,2; Kaush. 3 muſs später als Ait. 3,3, Kaush. 4 später als Bṛih. 2,1 sein). Auf der Grenze dieser Periode steht *Kena*, welche vermöge des ersten, metrischen Teiles schon der folgenden Epoche angehört.

II. Die metrischen Upanishad's.

Den Übergang bilden Kena 1—13 und die ohne Zweifel später eingelegten Verse Bṛih. 4,4,8—21. Dann folgen:

Kâṭhaka,
Îçâ,
Çvetâçvatara,
Muṇḍaka,
Mahânârâyaṇa.

Mahânârâyaṇa benutzt schon *Muṇḍaka* (vgl. zu Muṇḍ. 2,1,9 unsere Anm. Up. S. 551 fg.), Muṇḍaka scheint *Çvetâçvatara* zu benutzen (Up. S. 555 Anm. 1—2); *Îçâ* scheint im Ganzen unentwickelter, auch freier von sektiererischen Neigungen als Çvet. zu sein, erscheint aber mehrfach als abhängig von *Kâṭhaka* (vgl. namentlich Îçâ 8 mit Kâṭh. 5,13). Dafs Çvet. später ist als Kâṭh., unterliegt keinem Zweifel, ja, es ist, nach den von uns Up. S. 289 gesammelten Stellen sehr wahrscheinlich, dafs Kâṭh. bei der Komposition von Çvet. direkt benutzt worden ist.

Der Unterschied dieser Periode gegen die vorhergehende ist sehr grofs. Der Zusammenhang mit den Çâkhâ's erscheint teils zweifelhaft, teils künstlich gemacht, ist unter allen Umständen nur ein lockerer; die âraṇyaka-artigen Allegorien fehlen; der Upanishadgedanke ist nicht mehr in der Entwicklung begriffen, sondern erscheint überall als ein fertig überkommener; bestimmte Verse und Wendungen, in denen er sich ausprägt, kehren überall wieder; eine Phraseologie hat sich bereits gebildet; die Sprache ist fast durchweg metrisch.

III. Die jüngern Prosa-Upanishad's:

Praçna,
Maitrâyaṇîya,
Mâṇḍûkya.

In dieser dritten Periode wendet sich die Upanishad-Produktion wieder der Prosa zu, jedoch einer Prosa, welche von der archaischen Sprache der alten Upanishad's sehr merklich verschieden ist, wenn sie auch, namentlich in Maitrâyaṇa, einen archaistischen Anstrich anstrebt. Der Stil erinnert schon an den der spätern Sanskritprosa; er ist kompliziert, gewunden,

reflektierend; die Abhängigkeit der Gedanken von denen der frühern, prosaischen wie metrischen, Upanishad's bekundet sich durch zahlreiche Citate und Entlehnungen. Dafs *Praçna* jünger ist als *Muṇḍaka*, ergiebt sich daraus, dafs sie diese citiert (Praçna 3,5); dafs sie älter ist als *Maitrâyaṇîya* daraus, dafs sie von derselben citiert wird (Maitr. 6,5, Up. S. 333). Die Stellung von *Mâṇḍûkya* ist, bei der Kürze derselben, schwer bestimmbar; doch erscheint die Theorie über Om Mâṇḍ. § 3, Up. S. 581 entwickelter als Maitr. 6,4, Up. S. 332. Die meisten der bisher aufgezählten Upanishad's haben noch, zum Teil unter sehr zweifelhaftem Rechtstitel, Aufnahme in den drei ältern Veden gefunden; nur drei derselben, Muṇḍaka, Praçna und Mâṇḍûkya scheinen von Haus aus dem Atharvaveda angehört zu haben, und zwar Muṇḍaka und Praçna als die ursprünglichen, legitimen Upanishad's dieses vierten Veda. Beide knüpfen an Çaunaka und Pippalâda, die Begründer der Çâkhâ's des Atharvaveda an; die spätern Sammlungen von Atharva-Upanishad's beginnen in der Regel mit Muṇḍaka und Praçna, und nur diese beiden werden nachweislich von Bâdarâyaṇa und Çañkara anerkannt und benutzt.

IV. Die spätern Atharva-Upanishad's.

Auch die spätere theologische Produktion behielt die Form der Upanishad's, als eine bequeme und in geheiligtem Ansehen stehende Art der litterarischen Komposition, bei, während sich das Denken teils mit Fortbildung älterer Themata beschäftigte oder doch nicht wesentlich von den herkömmlichen Geleisen abwich *(Garbha, Prâṇâgnihotra, Piṇḍa, Âtma, Sarvopanishatsâra, Gâruḍa)*, teils der Verherrlichung des Yoga *(Brahmavidyâ, Kshurikâ, Cûlikâ, Nâdabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyânabindu, Tejobindu, Yogaçikhâ, Yogatattva, Hañsa)* und des Sannyâsa *(Brahma, Sannyâsa, Âruṇeya, Kaṇṭhaçruti, Paramahañsa, Jâbâla, Âçrama)* sich zuwandte. Die Verschiedenheit beider Richtungen giebt sich auch darin zu erkennen, dafs fast ausnahmslos die Yoga-Upanishad's in Versen, die Sannyâsa-Upanishad's in Prosa mit eingelegten Versen verfafst sind. Eine weitere Klasse von Upanishad's ist dem Çiva-Kultus *(Atharvaçiras, Atharvaçikhâ, Nîlarudra, Kâlâgni-*

rudra, *Kaivalya)* oder dem Vishṇukultus *(Mahâ*, *Nârâyaṇa*, *Âtmabodha*, *Nṛisiṅhatâpanîya*, *Râmatâpanîya)* zugewandt, um denselben im Sinne der Vedântalehre umzudeuten. Sie sind meist in Prosa, vereinzelt auch in Versen abgefafst. Alle diese Upanishad's haben Aufnahme im Atharvaveda, aber keine Anerkennung von seiten der leitenden Vedântatheologen gefunden.

8. Die Upanishad's bei Bâdarâyaṇa und Çaṅkara.

Den ersten Spuren einer Zusammenfassung der verschiedenen Upanishad's begegnen wir schon in diesen selbst. So, wenn Çvet. 5,6 „die den Geheimteil des Veda bildenden Upanishad's" *(veda-guhya-upanishadaḥ)* erwähnt werden; und auch die Stelle Çvet. 6,22, „vor Zeiten ward im Vedânta höchstes Geheimnis ausgebracht", scheint auf die ältern Upanishad's als ein zusammengehöriges Ganze und schon aus einer gewissen Entfernung zurückzublicken. Ebenso der dreimal vorkommende Vers Muṇḍ. 3,2,6 (Mahânâr. 10,22. Kaiv. 3), wenn er von Asketen (*yati*'s) redet, „die der Vedântalehre Sinn ergriffen" haben. Noch deutlicher erscheinen die Upanishad's als ein zusammengehöriges Ganze, wenn Maitr. 2,3, Up. S. 318 die Lehre vom Brahman als „die Lehre aller Upanishad's" *(sarva-upanishad-vidyâ)* bezeichnet wird. Dafs in so späten Werken wie Sarva-upanishad-sâra oder der Muktikâ Upanishad die Upanishad's als Ganzes vorausgesetzt werden, ist dabei nicht weiter von Belang.

In grofsem Stile unternahm, ohne Zweifel auf Grund älterer Vorarbeiten, eine Zusammenfassung der Upanishadlehren *Bâdarâyaṇa* in den Brahmasûtra's, dem Grundwerke des spätern Vedânta. Er beweist, dafs Brahman der Grund der Welt ist, *samanvayât* „aus der Übereinstimmung" der Upanishadtexte (1,1,4), und proklamiert den Grundsatz, „dafs alle Vedântatexte Glauben verdienen" (*sarva-vedânta-pratyayam*, 3,3,1). Welche Upanishad's aber von Bâdarâyaṇa als kanonisch anerkannt werden, das läfst sich, bei der Kürze der Sûtra's, nicht aus diesen selbst, sondern nur aus dem Kommentare des *Çaṅkara* entnehmen, bleibt also, da wir nicht wissen, inwieweit Çaṅkara einer gesicherten Tradition folgte, in vielen Fällen zweifelhaft. Mit gröfserer Sicherheit lassen sich die dem Bâdarâyaṇa vorschwebenden Upanishadtexte nur im ersten

Adhyâya bestimmen, wo er es unternimmt, die Lehre vom Brahman in 28 Adhikaraṇa's (Abschnitten) auf ebensoviele Upanishadstellen zu gründen. Wie in dem ganzen Werke, spielt auch hier die Vierzahl eine für die Disposition des Stoffes entscheidende Rolle, indem von den 28 Grundstellen zwölf aus Chândogya, vier aus Bṛihadâraṇyaka, vier aus Kâṭhaka, vier aus Taittirîya und Kaushîtaki (je zwei aus jeder), und vier aus Atharva-Upanishad's, nämlich drei aus Muṇḍaka und eine aus Praçna, entnommen sind. Folgendes Schema (welches wir aus „System des Vedânta" S. 130 wiederholen) zeigt, dafs die Reihenfolge der Stellen, wie sie innerhalb jeder der benutzten Upanishad's stehen, genau gewahrt wird, während im übrigen die Stellen in einer Weise zusammengeflochten erscheinen, für welche man nur hier und da in der Zusammengehörigkeit des Inhalts einen Grund zu erkennen glaubt.

1)	1,1,12—19				Taitt. 2,5	
2)	—,20—21	Chând. 1,6,6				
3)	—,22	Chând. 1,9,1				
4)	—,23	Chând. 1,11,5				
5)	—,24—27	Chând. 3,13,7				
6)	—,28—31				Kaush. 3,2	
7)	1,2,1—8	Chând. 3,14,1				
8)	—,9—10			Kâṭh. 2,25		
9)	—,11—12			Kâṭh. 3,1		
10)	—,13—17	Chând. 4,15,1				
11)	—,18—20		Bṛih. 3,7,3			
12)	—,21—23					Muṇḍ. 1,1,6
13)	—,24—32	Chând. 5,11—24				
14)	1,3,1—7					Muṇḍ. 2,2,5
15)	—,8—9	Chând. 7,23				
16)	—,10—12		Bṛih. 3,8,8			
17)	—,13					Praçna 5,5
18)	—,14—18	Chând. 8,1,1				
19)	—,19—21	Chând. 8,12,3				
20)	—,22—23					Muṇḍ. 2,2,10
21)	—,24—25			Kâṭh. 4,12		
22)	—,39			Kâṭh. 6,1		
23)	—,40	Chând. 8,12,3				
24)	—,41	Chând. 8,14				
25)	—,42—43		Bṛih. 4,3,7			
26)	1,4,14—15				Taitt. 2,6	
27)	—,16—18				Kaush. 4,19	
28)	—,19—22		Bṛih. 4,5,6			

Die auffallende Bevorzugung von Chândogya läfst vermuten, dafs bereits eine aus der Schule dieser Upanishad herrührende Vorarbeit vorlag, in welche dann von Bâdarâyaṇa oder schon von einem Frühern sechzehn Hauptstellen anderer Çâkhâ's, gleichfalls unter Wahrung des Princips der ursprünglichen Reihenfolge der Stellen, hineingearbeitet wurden. Aufser den genannten Upanishad's läfst sich für Bâdarâyaṇa mit einiger Sicherheit nur noch die Benutzung von *Çvetâçvatara* (Sûtram 1,4,8—10), *Aitareya* (Sûtram 3,3,16—17), und vielleicht *Jâbâla* (Sûtram 1,2,32) nachweisen. Was aber die Sûtram 3,3,25 erwähnte Verwünschungsformel betrifft, welche nach Çañkara „am Eingange einer Upanishad der Âtharvaṇika's" stehen soll, und die sich nirgendwo finden lassen will, so möchte ich jetzt vermuten (da Bâdarâyaṇa und Çañkara im ganzen Werke von den Atharva-Upanishad's nur Muṇḍaka und Praçna benutzen, mithin auch nur diese anerkennen, und da sie die jener Verwünschungsformel folgende Upanishad als berechtigt anzuerkennen scheinen), dafs die gedachte Formel sich damals am Eingang einer jener beiden, vielleicht der Muṇḍaka-Upanishad, befunden haben mag, etwa in der Weise, wie die Çântiformeln, welche vor den Upanishad's in einigen Handschriften vorhergehen und in andern fehlen.

An Bâdarayaṇa's Brahmasûtra's schliefst sich der grofse Kommentar des *Çañkara* (angeblich 800 p. C.) über dieselben, welchem aufserdem, unter andern Werken, die in der Bibl. Ind. (vol. II. III. VII. VIII) edierten Kommentare zu *Bṛihadâraṇyaka*, *Chândogya*, *Taittirîya*, *Aitareya*, *Çvetâçvatara*, *Îçâ*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praçna*, *Muṇḍaka* und *Mâṇḍûkya* zugeschrieben werden. Es fehlen also Kommentare von Çañkara über *Kaushîtaki*, welche erst von *Çañkarânanda* (nach Hall, Index p. 98. 123 Lehrer des Mâdhava, der 1350 p. C. blühte), und *Maitrâyaṇîya*, welche von *Râmatîrtha* kommentiert wurde. Aber auch die Kommentare zu den genannten elf Upanishad's rühren teilweise wohl nicht von Çañkara selbst, sondern nur aus seiner Schule her, da die Erklärungen der Upanishad-Kommentare mit den im Sûtra-Kommentar gegebenen öfter nicht zusammenstimmen (vgl. Up. S. 478 n. 570 n.). Der unter Çañkara's Namen überlieferte Kommentar zu *Mâṇḍûkya* be-

handelt diese mit *Gauḍapâda's Kârikâ* als Einheit und scheint das Ganze noch gar nicht als Upanishad anzusehen (p. 330: *vedânta-artha-sâra-sañgraha-bhûtam idam prakaraṇa-catushṭayam 'om iti etad aksharam' ity-âdi ârabhyate*), wozu stimmen würde, dafs Mâṇḍûkya weder in den Brahmasûtra's noch im Kommentar des Çañkara über dieselben citiert wird, während zwei Verse der Kârikâ des Gauḍapâda (3,15 und 1,16) von Çañkara p. 375,3. 433,1 mit den Worten *atra uktaṃ vedânta-artha-sampradâyavidbhir âcâryaiḥ* angeführt werden. Im Kommentar zu den Brahmasûtra's werden von Çañkara nachweislich (vgl. System des Vedânta S. 32 fg.) nur folgende vierzehn Upanishad's citiert, wobei die beigefügten Ziffern die Anzahl der Citate bezeichnen: *Chândogya* 809, *Bṛihadâraṇyaka* 565, *Taittirîya* 142, *Muṇḍaka* 129, *Kâṭhaka* 103, *Kaushîtaki* 88, *Çvetâçvatara* 53, *Praçna* 38, *Aitareya* 22, *Jâbâla* 13, *Mahânârâyaṇa* 9, *Îçâ* 8, *Paiñgi* 6, *Kena* 5.

Obgleich Çañkara diese von ihm anerkannten Vedântatexte durchaus als einen einheitlichen, widerspruchlosen Kanon der Erkenntnis der Wahrheit betrachtet*, so scheint ihm doch noch keine Sammlung der Upanishad's vorgelegen zu haben, da er die meisten derselben noch als die Schlufskapitel der zugehörigen Brâhmaṇa's vor Augen hat, an die er daher zu Eingang des Upanishadkommentars anzuknüpfen pflegt. So sagt er in

---

* Man vergleiche seine Erklärung zu Sûtram 3,3,1, p. 843 (S. 550 unserer Übersetzung): „Wie kann also da der Gedanke kommen, ob die Lehren über Brahman verschieden oder nicht verschieden seien? Denn man kann doch nicht behaupten, dafs es die Absicht des Vedânta sei, ähnlich wie es eine Vielheit von Werken giebt, auch eine Vielheit des Brahman zu lehren; indem das Brahman eines und eingestaltig ist. Auch geht es nicht an, dafs über das eingestaltige Brahman verschiedengestaltige Lehren bestehen; denn dafs anders die Sache und anders die Erkenntnis der Sache sei, ist notwendigerweise ein Irrtum. Und gesetzt den Fall, es würden über das einheitliche Brahman vielheitliche Lehren in den verschiedenen Vedântatexten mitgeteilt, so könnte nur eine derselben richtig, die andern hingegen würden falsch sein, und die Folge wäre der Verlust des Vertrauens auf den Vedânta! [Dieses aber ist, in Çañkara's Augen, eine ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον.] Es ist also nicht daran zu denken, dafs in den einzelnen Vedântatexten eine Verschiedenheit der Lehren über Brahman statthabe."

der Einleitung des Kommentars zu *Kena* (Bibl. Ind. p. 28), nach Citierung ihres Anfanges, derselbe sei „der Anfang des neunten Adhyâya [in der von Örtel herausgegebenen Recension gehört sie zum vierten Adhyâya, vgl. Up. S. 62. 203 n.]; vor demselben sind die Werke vollständig behandelt worden; auch wurden die Verehrungen des allen Werken als Grundlage dienenden Prâṇa gelehrt, sowie auch die, welche sich auf das ein Glied der Werke bildende Sâman beziehen. Dann folgte die Betrachtung des Gâyatra-sâman und schloſs mit der Lehrerliste; alles dies Genannte gehört noch zu den Werken“ u. s. w. — Zu *Châṇdogya*, p. 2: „Das ganze Ritual ist durchgegangen worden, sowie auch die Erkenntnis des Prâṇa-Agni u. s. w. als Gottheit“. — Zu *Taittirîya*, p. 2: „Die ständigen Werke, welche dazu dienen, begangene Vergehen zu tilgen, sowie die wunschhaften Werke für solche, die einen bestimmten Lohn begehren, sind in dem vorhergehenden Teile des Buches *(pûrvasmin granthe)* durchgegangen worden“. — Zu *Bṛihadâraṇyaka*, p. 4: „Der Zusammenhang dieser (Upanishad) mit dem Werkteile ist folgender“ u. s. w. — Zu *Îçâ*, p. 1: „Die Mantra's *îçâ vâsyam* u. s. w. finden nicht [wie man erwarten sollte] Verwendung bei den Werken, sondern offenbaren die Wesenheit des nicht zu den Werken gehörigen Âtman“. — Zu *Aitareya*, p. 143: „Die Werke mitsamt der auf das niedere Brahman bezüglichen Erkenntnis sind absolviert“ u. s. w.

Alle diese Upanishad's scheinen, nach den mitgeteilten Bemerkungen zu schlieſsen, dem Çaṅkara noch als Schluſsteile der betreffenden Brâhmaṇa's vorgelegen zu haben. Hingegen fehlt eine derartige Anknüpfung an einen vorhergehenden Werkteil in den Kommentaren zu *Kâṭhaka* und *Çvetâçvatara*. Ebenso bei *Muṇḍaka* und *Praçna*, welche beiden von Çaṅkara als eine Art Einheit behandelt werden; in der Einleitung zu Praçna, p. 160,2, bemerkt er: „um die in den Mantra's [der Muṇḍaka-Upanishad, wie der Glossator richtig ergänzt] gelehrte Sache weiter auszuführen, wird dieses Brâhmaṇam [die Praçna-Upanishad] unternommen“. Da übrigens Muṇḍaka und Praçna gar keine Verwandtschaft zeigen, wie sie denn auch an verschiedene Çâkhâ's des Atharvaveda (die des Çaunaka und die des Pippalâda) anknüpfen, so erklärt sich die

Einheit, in welcher Çañkara sie betrachtet, wohl nur daraus, dafs sie schon zu seiner Zeit zusammengefafst waren als erster Anfang und Grundstock einer Sammlung der Atharva-Upanishad's. Wahrscheinlich bestand damals die Sammlung nur aus diesen beiden, da sonst die andern wohl nicht so vollständig von Çañkara hätten ignoriert werden können, wie dies thatsächlich geschieht. Zwar bemerkt der Glossator *Ânandajñâna* zum Eingange von Çañkara's Kommentar zu Muṇḍaka (p. 258): „Anfangend mit der Brahma-Upanishad [er meint wohl Brahmavidyâ-Up.] und Garbha-Upanishad sind noch viele Upanishad's des Atharvaveda vorhanden; aber da sie im Çârîrakam (den Brahmasûtra's des Bâdarâyaṇa) nicht verwendet werden, so wird er (Çañkara) diese nicht erklären". Dieser Grund ist wohl nicht ausreichend; denn welche Upanishad's im Çârîrakam vorkommen und welche nicht, das konnte nur durch die Tradition oder Çañkara selbst bestimmt werden. Es mufs also die Tradition oder Çañkara selbst gewesen sein, welche aus dem Kanon weitere Upanishad's ausschlossen, sei es, dafs dieselben noch nicht bekannt waren, sei es, dafs sie noch nicht als Upanishad's anerkannt wurden, wie denn ja Çañkara die Mâṇḍûkya, die er doch selbst nebst Gauḍapâda's Kârikâ kommentiert hat, noch nicht als Upanishad, sondern als ein *vedânta-artha-sâra-sañgraha-bhûtam prakaraṇam* „eine den Hauptinhalt des Vedânta befassende litterarische Komposition" bezeichnet.

4. Die wichtigsten Upanishadsammlungen.

Die weitere Geschichte der Upanishadtradition ist zur Zeit noch in Dunkel gehüllt, und nur vermutungsweise können wir aus den vorliegenden Sammlungen der Upanishad's einige Schlüsse über die Entstehung derselben zu ziehen versuchen. Diese Sammlungen oder Listen zerfallen von vornherein in zwei Klassen, sofern sie entweder sämtliche Upanishad's umfassen, oder sich (wenigstens der ursprünglichen Absicht nach) nur auf die Atharva-Upanishad's beschränken. Von ersterer Art ist der Kanon der Muktikâ und des Oupnek'hat, von letzterer der des Colebrooke und des Nârâyaṇa.

Da die Upanishad's der drei ältern Veden in der Tra-

dition der Çâkhâ's fortlebten, so war, solange diese bestanden, auch die sichere Überlieferung der betreffenden Upanishad's nicht gefährdet. Anders im Atharvaveda, welcher beim Opfer keine Verwendung fand (oben I, 1, S. 50) und infolgedessen nicht von einer so festen Schultradition, wie die Texte der drei ältern Veden, getragen wurde, worauf nicht nur die vielfache Verwahrlosung seiner Saṃhitâstücke, sondern auch die Liberalität hinweist, mit welcher er neuen Produktionen noch weiterhin offen stand, und welche wohl nicht möglich war, solange die Tradition in den Händen geordneter, von Geschlecht zu Geschlecht sich zunftmäſsig fortsetzender Vedaschulen lag. Aus diesen Umständen erklärt sich das massenweise Eindringen neu entstehender Upanishad's in den Atharvaveda. Schon bei Çañkara begegneten wir (oben S. 30) einer Zusammenfassung von Muṇḍaka und Praçna, und an diese als Grundstock scheint sich nach und nach eine Sammlung von Atharva-Upanishad's gereiht zu haben, welche schlieſslich in 34 Nummern von *Muṇḍaka* bis *Nṛisiṅhatâpanîya* reichte, und auch solche Stücke befaſste, die früher gar nicht als Upanishad's gerechnet wurden, wie denn bei Çañkara noch die Kârikâ des Gauḍapâda zur Mâṇḍûkya-Upanishad und sogar diese selbst (oben S. 29. 31) nicht das Ansehen einer Upanishad haben. Diese 34 ersten Upanishad's der Colebrooke'schen Liste (Up. S. 537) wurden späterhin auf 52 erweitert, indem man ihnen nicht nur eine Anzahl neuer Emporkömmlinge, sondern merkwürdigerweise mit und unter ihnen sieben von alters her bekannte Texte der ältern Veden, nämlich 35.—36. *Kâṭhaka*, 37. *Kena*, 39.—40. *Bṛihannârâyaṇa* (= Taitt. Âr. X), 44. *Ânandavallî* (= Taitt. Up. 2) und 45. *Bhṛiguvallî* (= Taitt. Up. 3), angliederte. So entstand die von Colebrooke zuerst bekannt gegebene Sammlung der 52 Upanishad's, deren seltsame Zusammensetzung wir (Up. S. 537) durch die Hypothese zu erklären versuchten, daſs zur Zeit und im Lande ihrer endgültigen Konstituierung die drei ältern Veden nur noch in den Çâkhâ's der *Aitareyin*'s, *Tâṇḍin*'s (denen die Chândogya-Upanishad angehört, System des Vedânta S. 9) und *Vâjasaneyin*'s gepflegt wurden, daher man die Upanishad's der übrigen Çâkhâ's (mit Ausnahme der bereits verschollenen oder nicht anerkannten *Kaushîtaki*, *Çvetâ-*

çvatara, *Maitrâyaṇîya*), um sie vor dem Untergang zu retten, der bestehenden Sammlung der Atharva-Upanishad's anreihte.*

Mit der Colebrooke'schen Sammlung stimmt (wie wir Up. S. 538 fg. nachgewiesen haben) die Sammlung des Nârâyaṇa, abgesehen von einigen Abweichungen in der Reihenfolge der letzten Nummern, genau überein, nur dafs sie die 52 Upanishad's Colebrooke's auf 45 zusammendrängt und als No. 46—52 sieben sektarische Texte (zwei *Gopâlatâpanîya*, *Kṛishṇa*, *Vâsudeva* mit *Gopîcandana*, *Çvetâçvatara* und zwei *Varadatâpanîya*) hinzufügt. Dieses Verhältnis haben wir Up. S. 541 daraus zu erklären versucht, dafs die 52-Zahl schon zu einer Art kanonischen Ansehens gelangt war, als sich der Wunsch einstellte, sieben weitere, neuerdings erst entstandene oder zu Ansehen gelangte Texte einzufügen. Dies wurde erreicht, indem man die bisherigen 52 Nummern, durch Zusammenfassung des ursprünglich Zusammengehörigen, auf 45 reduzierte und dadurch Raum gewann, die sieben neuen Texte als unter der 52-Zahl einbegriffen hinzustellen und dadurch ihre kanonische Anerkennung zu erleichtern.

Einer ganz andern Gegend (wahrscheinlich dem Süden Indiens) und einer erheblich spätern Zeit scheint die Sammlung der 108 Upanishad's, welche in der Muktikâ als letzter aufgezählt werden, anzugehören. Dieselbe befafst sämtliche Upanishad's der Sammlung Colebrooke's (mit Ausnahme von *Nîlarudra*, *Piṇḍa*, *Mahânârayaṇa*, *Âçrama*) und Nârâyaṇa's (mit Ausnahme von *Varadatâpanîya*), mehrfach unter andern Namen und zuweilen durch spätere Zusätze bis zum Dreifsigfachen oder Vierzigfachen ihres Umfangs erweitert, dazu sämtliche elf Upanishad's der drei ältern Veden (mit Ausnahme von *Mahânârâyaṇa*) und gegen siebzig neuer, sonst nirgendwo vorkommender, Texte. Schon der Umstand, dafs in dieser Sammlung auch die Upanishad's der drei ältern Veden, und

* Ein anscheinend älteres Verzeichnis, welches nur 28 Atharva-Upanishad's, ohne Einschiebung der Texte der ältern Veden, aufzählt und im übrigen (von einer Ausnahme und den letzten Gliedern abgesehen) völlig mit Colebrooke's und Nârâyaṇa's Liste übereinstimmt, ist erhalten Atharvapariçishṭa 2,13 (Berliner Handschriften, 2,88).

zwar zu Eingang derselben, auftreten, weist auf eine Zeit und Gegend hin, in welcher eine lebendige und stetige Tradition der Çâkhâ's nicht mehr bestand; noch mehr das Unterfangen, von jenen 108 Upanishad's ohne jeden Schein des Rechtes 10 dem Ṛigveda, 19 dem weifsen, 32 dem schwarzen Yajurveda, 16 dem Sâmaveda und 31 dem Atharvaveda zuzuschreiben, — ein Verfahren, gegen welches die alten Vedaschulen doch wohl protestiert haben würden. Im übrigen ist diese Sammlung für die spätere Geschichte des Vedânta (vielleicht vorwiegend oder ausschliefslich unter den Telugu-Brahmanen) von grofsem Interesse und verdient, nachdem sie 1896 auch in einem Devanâgarîdrucke zugänglich gemacht worden ist (vorher war nur eine Ausgabe in Telugucharakteren vorhanden), eine nähere Durcharbeitung. Bemerkenswert ist, dafs Çañkarânanda's Lesarten oft mit denen der 108 Upanishad's gegen diejenigen der 52 Upanishad's und des Nârâyaṇa zusammenstimmen.

Eine isolierte Stellung sowohl den 52 als auch den 108 Upanishad's gegenüber nimmt diejenige Sammlung von fünfzig Upanishad's ein, welche unter dem Namen *Oupnek'hat* im Jahre 1656 auf Veranlassung des Sultans Mohammed Dara Schakoh aus dem Sanskrit ins Persische und 1801—1802 von Anquetil Duperron aus diesem ins Lateinische übertragen wurde. Auch der Oupnek'hat will, wie die Muktikâ-Sammlung, eine allgemeine Upanishadsammlung sein; er befafst unter zwölf Nummern die Upanishad's der drei ältern Veden, dazu sechsundzwanzig der auch anderweit bekannten Atharva-Upanishad's; ferner enthält er acht ihm eigentümliche Stücke, von denen fünf bisher nirgendwo sonst nachgewiesen sind und daher auch von uns, Up. S. 838 fg., nur aus dem Persisch-Latein des Anquetil wiedergegeben werden konnten. Endlich enthält der Oupnek'hat vier Stücke aus Vâj. Saṃh. 16. 31. 32. 34, deren erstes in verkürzter Form als *Nîlarudra-Upanishad* auch in andern Sammlungen vorkommt, während die drei andern sonst nirgendwo Aufnahme gefunden haben. Wir haben dieselben, als zur Vorgeschichte der Upanishad's gehörig, oben I, 1, S. 156 fg., 290 fg., 291 fg., 335 übersetzt und besprochen. Die Aufnahme dieser Saṃhitâstücke in das Corpus der Upanishad's, gleich

als sei Gefahr, daſs sie sonst in Vergessenheit geraten könnten, läſst auf eine relativ späte Zeit für das Zustandekommen der Oupnek'hat-Sammlung schlieſsen, wiewohl schon 1656 die persischen Übersetzer diese Sammlung nicht erst veranstaltet, sondern bereits fertig überkommen haben, ja, in der Up. S. 535 angeführten Stelle, dieselbe als aus einer längst vergangenen Vorzeit herrührend betrachten. Durch die übergroſse Treue, mit welcher Anquetil Duperron diese 50 Upanishad's aus dem Persischen, Wort für Wort und mit Beibehaltung der persischen Syntax, ins Lateinische übersetzte — eine Treue, welche in seltsamem Kontraste zu der Freiheit steht, mit der die persischen Übersetzer den Sanskrittext behandelt haben — ist der Oupnek'hat ein sehr schwer lesbares Buch geworden, und es bedurfte eines so tiefdringenden Geistes wie Schopenhauer, um in dieser ungenieſsbaren Schale einen Kern unschätzbarer philosophischer Intuitionen zu entdecken und für sein System nutzbar zu machen. Sein Urteil über den Oupnek'hat haben wir Up. S. VI wiedergegeben.

Eine Durcharbeitung des vom Oupnek'hat gebotenen Materials hat zuerst A. Weber, Indische Studien I. II. IX, an der Hand der Sanskrittexte unternommen. Inzwischen wurden die Urtexte, zum Teil mit umfangreichen Kommentaren, in der Bibliotheca Indica und neuerdings in der Ânandâçrama Series publiziert; die zwölf ältesten Upanishad's übersetzte M. Müller in den „Sacred Books of the East“ vol. I. XV., die beiden gröſsten und einige kleinere sind von O. Böhtlingk in wörtlicher Verdeutschung erschienen. Unsere Übersetzung der sechzig Upanishad's (Leipzig 1897) umfaſst sämtliche Texte dieser Art, welche, vermöge ihres regelmäſsigen Vorkommens in den indischen Sammlungen und Verzeichnissen der Upanishad's, auf eine gewisse Kanonicität Anspruch machen können. Die beigegebenen Einleitungen nebst Anmerkungen handeln eingehend über Inhalt und Komposition der einzelnen Stücke, daher wir hier von einem weitern Eingehen auf diese litterarischen Fragen Abstand nehmen.

III. Der Grundgedanke der Upanishad's und seine Bedeutung.

1. Der Grundgedanke der Upanishad's.

Alle Gedanken der Upanishad's bewegen sich um zwei Grundbegriffe; sie sind: 1) das *Brahman* und 2) der *Âtman*. In der Regel werden beide vollkommen synonym gebraucht; wo sich aber ein Unterschied herausfühlen läſst, da erscheint *Brahman* als der ältere und anerkanntere, *Âtman* als der jüngere und bezeichnendere Ausdruck, *Brahman* als das Unbekannte und zu Erklärende, *Âtman* als dasjenige Bekannte, wodurch jenes Unbekannte erklärt werden soll, *Brahman* als das Princip sofern es im Weltganzen, *Âtman*, sofern es im Innern des Menschen erfaſst wird. Als Beispiel kann man die schon oben I, I, S. 264. 336 übersetzte Stelle Çatap. Br. 10,6,3. Chând. 3,14 ansehen, deren einfacher Grundgedanke darin besteht, daſs das Weltall Brahman (*sarvaṃ khalu idam brahma*), das Brahman aber der Âtman in uns (*esha ma' âtmâ antar hṛidaye* etc.) ist.* Ein anderes Beispiel liefert die Erzählung von Gârgya (Bṛih. 2,1. Kaush. 4), welcher sich vergebens bemüht, das *Brahman* zu definieren, bis er endlich vom Könige zur Erklärung desselben auf den *Âtman* hingewiesen wird. Am deutlichsten tritt der Unterschied zwischen Brahman und Âtman da hervor, wo beide in ganz kurzen Aussprüchen neben einander erscheinen. Als Beispiel kann die Stelle dienen (Bṛih. 4,4,5): *sa vâ' ayam âtmâ brahma*, „wahrlich, dieser Âtman ist das Brahman".

Halten wir für den gegenwärtigen Zweck an dieser Unterscheidung des *Brahman* als kosmischen Princips von dem *Âtman* als psychischem Princip fest, so läſst sich der Grundgedanke der ganzen Upanishadphilosophie ausdrücken durch die einfache Gleichung:

---

* Böhtlingk behauptet (Berichte der Sächs. G. d. W., 1897, S. 84), ich hätte „nicht erkannt (!), daſs *esha ma' âtmâ antar hṛidaye* überall Subjekt ist", legt aber für die Richtigkeit meiner Übersetzung unfreiwilligerweise selbst Zeugnis ab, sofern er zwar in § 3 übersetzt „dieses mein Selbst im Innern des Herzens", jedoch sogleich darauf in § 4, wo dieselbe Wendung wiederkehrt, ebenso wie ich übersetzt „das ist mein Selbst im Innern des Herzens".

Brahman = Âtman,

das heifst: das *Brahman*, die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche, göttliche Kraft ist identisch mit dem *Âtman*, mit demjenigen, was wir, nach Abzug alles Äufserlichen, als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden. — Diese Identität des *Brahman* und des *Âtman*, Gottes und der Seele, ist der Grundgedanke der ganzen Upanishadlehre; in aller Kürze wird er ausgedrückt durch die „grofsen Worte“: *tat tvam asi* „dieses bist du“ (Chând. 6,8,7 fg.) und: *aham brahma asmi* „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1,4,10); in dem Compositum: *brahma-âtma-aikyam* „Einheit des Brahman und des Âtman“ bezeichnet er das Fundamentaldogma des Vedântasystems.

Wenn wir diesen Gedanken der mannigfachen, vielfach bildlichen und nicht selten wunderlichen Formen entkleiden, in denen er in den Vedântatexten erscheint, und denselben nur nach seiner philosophischen Reinheit als die Identität Gottes und der Seele, des *Brahman* und des *Âtman*, ins Auge fassen, so hat er eine weit über die Upanishad's, ihre Zeit und ihr Land hinausreichende Bedeutung, ja, wir behaupten, dafs er von unverlierbarem Werte für die ganze Menschheit ist. — Wir können nicht in die Zukunft blicken, wir wissen nicht, welche Aufschlüsse und Entdeckungen dem rastlos forschenden Menschengeiste noch vorbehalten sind, — aber eines können wir mit Sicherheit voraussagen, — welche neuen und ungeahnten Wege auch immer die Philosophie kommender Zeiten einschlagen mag, dieses steht für alle Zukunft fest und niemals wird man davon abgehen können: soll eine Lösung des grofsen Rätsels, als welches die Natur der Dinge, je mehr wir davon erkennen, nur um so deutlicher sich dem Philosophen darstellt, überhaupt möglich sein, so kann der Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels nur da liegen, wo allein das Naturgeheimnis sich uns von innen öffnet, das heifst, in unserm eigenen Innern. Hier fanden ihn zum erstenmal die ewig preiswürdigen Urheber der Upanishad-

gedanken, wenn sie unsern *Âtman*, unser eigenes innerstes Wesen als das *Brahman*, als das innerste Wesen der ganzen Natur und aller ihrer Erscheinungen erkannten.

2. Der Upanishadgedanke und die Philosophie.

Alle Religion und Philosophie wurzelt in dem Gedanken, dafs (mit Kants Worten zu reden) die Welt nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, das heifst, dafs die ganze, in Raum und Zeit unendlich sich ausbreitende Aufsenwelt und ebenso der gesamte Komplex der Wahrnehmungen in meinem Innern, — dafs dies alles nur die Form ist, in welcher das Seiende in einem Bewufstsein wie dem unsern sich darstellt, nicht aber die Form, in welcher es aufserhalb unseres Bewufstseins und unabhängig von demselben bestehen mag, dafs, mit andern Worten, der gesamte Komplex der äufsern und innern Erfahrung uns immer nur sagt, wie die Dinge für uns, für unser Vorstellungsvermögen, nicht aber wie sie an sich und ohne dieses Vorstellungsvermögen beschaffen sind.

Es ist leicht, zu zeigen, wie dieser, erst in der Kantischen Philosophie zu voller Klarheit erhobene, aber in weniger deutlicher Form von je her vorhanden gewesene Gedanke die Grundlage und stillschweigende, halb bewufste oder unbewufste Voraussetzung aller Philosophie ist, soweit sich nicht empirische Wissenschaften unter diesem Namen verbergen. Denn alle Philosophie, im Gegensatze zu den empirischen Wissenschaften, begnügt sich nicht, die Dinge ihrem Thatbestande nach kennen zu lernen und nach ihrem kausalen Zusammenhange zu erforschen; vielmehr geht sie, ihrer Natur nach, über dies alles hinaus, indem sie (wie wir schon oben I, 1, S. 3 fg. ausführten) den Gesamtkomplex der empirischen Realität, auch nach allen Aufhellungen desselben durch die empirischen Wissenschaften, ansieht als etwas, was noch der weitern Erklärung bedarf, und diese Erklärung findet in dem Princip, welches sie aufstellt, und aus welchem sie bemüht ist, das Dasein der Dinge und ihrer Ordnung abzuleiten. Diese Thatsache, dafs die Philosophie von jeher bestrebt war,

ein Princip der Welt aufzustellen (vgl. I, 1, S. 3), beweist, dafs sie ausging von dem mehr oder weniger deutlichen Bewufstsein, dafs die ganze empirische Realität nicht das wahre Wesen der Dinge ist, dafs sie, in Kants Worten, nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich.

Dreimal, soviel wir wissen, hat sich die Philosophie zu einem deutlicheren Bewufstsein dieser ihr allgemein gestellten Aufgabe und ihrer Lösung erhoben, das eine Mal in Indien in den Upanishad's, das zweite Mal in Griechenland in der Philosophie des Parmenides und Platon, das dritte Mal in der neueren Zeit in der Philosophie Kants und Schopenhauers. Wir werden in einem spätern Teile dieses Werkes zu zeigen haben, wie die Philosophie der Griechen ihren Höhepunkt erreichte durch die parmenideisch-platonische Lehre, dafs diese ganze Welt des Werdens ein blofser Schein, wie Parmenides sagt, eine Welt der Schatten ist, wie Platon lehrt, und wie beide Philosophen bemüht sind, durch sie hindurch die wahre Wesenheit der Dinge, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν zu ergreifen, was Platon in einem an die Upanishadlehre wie an die Kantische Terminologie erinnernden Ausdruck als das αὐτὸ *(âtman)* καθ' αὑτό („an sich") bezeichnet. Wir werden dann weiter sehen, wie eben dieser Gedanke, nach einer vorübergehenden Verdunkelung durch Aristoteles und das Mittelalter, auf ganz anderm Wege wiederum ergriffen wurde und deutlicher als je zuvor aufleuchtete in der von Kant begründeten Philosophie, welche ihren grofsen Fortsetzer und Vollender in Schopenhauer gefunden hat. Hier haben wir es mit den Upanishad's zu thun, und wir glauben die welthistorische Bedeutung dieser Urkunden nicht in ein helleres Licht setzen zu können, als indem wir zeigen, wie der eigentliche, tiefste Grundgedanke des Platonismus und des Kantianismus auch schon der Grundgedanke der Upanishadlehre ist.

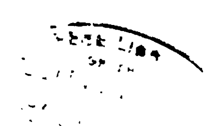
Die Dinge, welche sich um uns her im unendlichen Raume nach allen Seiten ausbreiten, und zu denen wir, vermöge unserer Leiblichkeit, selbst gehören, sind nach Kant nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, sie sind nach Platon nicht die wahren Wesenheiten, sondern die blofsen Schatten derselben, und sie sind nach der Upanishadlehre nicht der *Âtman,*

das wirkliche Selbst der Dinge, sondern eine blofse *Mâyâ,* das heifst, ein blofses Blendwerk, eine Illusion. Allerdings kommt der Terminus *Mâyâ* erst von Çvet. 4,10 an vor; daher von solchen, welche nicht im stande sind, dieselbe Sache, wo sie in andere Worte gekleidet erscheint, wiederzuerkennen, die Behauptung aufgestellt worden ist, der Begriff der *Mâyâ* sei den ältern Upanishad's noch unbekannt. Wie sie es, bei dieser Behauptung, fertig bringen, diese ältern Upanishad's (Bṛihad-âraṇyaka und Chândogya) zu verstehen, mögen sie selbst wissen. Thatsache ist, dafs dieselben ganz von der Vorstellung durchtränkt sind, welche späterhin ihren glücklichsten Ausdruck in dem Worte *mâyâ* gefunden hat. — Schon in der Forderung, dafs man den *Âtman* des Menschen, den *Âtman* der Welt zu suchen habe (Bṛih. 2,4,5: *âtmâ vâ' are drashṭavyaḥ, çrotavyo, mantavyo, nididhyâsitavyo;* Chând. 8,7,1: *so 'nveshṭavyaḥ, sa vijijñâsitavyaḥ*), liegt implicite, dafs dieser Leib und diese Welt, die sich ungesucht vor uns ausbreitet, nicht der Âtman, das Selbst, das wahre Wesen ist, und dafs es eine Täuschung ist, wenn wir sie (wie der Dämon Virocana, Chând. 8,8,4) dafür halten. Alle Dinge und Verhältnisse der Welt, so entwickelt Yâjñavalkya Bṛih. 2,4,5ᵃ, sind uns nicht wert um ihrer selbst willen (als „Dinge an sich"), sondern um des Âtman willen; ja sie existieren nur in dem Âtman, und der ist ganz und gar verloren, welcher sie „aufserhalb des Selbstes" *(anyatra âtmano)* weifs. Dieser Âtman, schliefst er l. c. 2,4,6, ist Brahmanen und Krieger, Welträume, Götter und Wesen, „dieser Âtman ist das ganze Weltall" *(idaṃ sarvaṃ yad ayam âtmâ).* Wie man die Töne mit ergreift, indem man das Instrument ergreift (Bṛih. 2,4,7 fg.), so hat man, indem man den Âtman ergreift, alle jene Dinge mit ergriffen: „fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst" (Bṛih. 2,4,5ᵇ).

Unmittelbar an diesen Gedanken und wahrscheinlich sogar an diese Stelle Bṛih. 2,4,5ᵇ knüpft die Chând. Up. 6,1,2 an, indem sie, was dort das Resultat der Entwicklung war, zur Voraussetzung macht und als Thema voranstellt: „Hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch]

das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?" — „Wie ist denn, o Ehrwürdiger, diese Unterweisung?" — „Gleichwie, o Teurer, durch einen Thonklumpen alles, was aus Thon besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloſser Name *(vâcârambhaṇaṃ vikâro, nâmadheyam)*, Thon nur ist es in Wahrheit, — also, o Teurer, ist diese Unterweisung." Hier wird die vielheitliche Umwandlung des Einen für bloſses Wortgerede, bloſsen Namen erklärt, ganz wie Parmenides behauptet, daſs alles, was die Menschen für wahr halten, bloſser Name sei (τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ). Auf Grund dieser Anschauungen heiſst es dann in spätern Stellen, „noch auch ist dieses eine Vielheit" (Kaush. 3,8, Up. S. 50), und in den eingelegten Versen Bṛih. 4,4,19 (vgl. Kâṭh. 4,10—11):

Im Geiste soll man dies merken:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.



Fein und treffend ist auch die Bemerkung einer spätern Upanishad (Nṛisiṅhott. 9, Up. S. 797), daſs nie ein Beweis für die Vielheit geführt werden kann: „denn es ist kein Beweis möglich für das Vorhandensein einer Zweiheit, und nur der zweitlose Âtman ist beweisbar". (Wir können nie heraus aus unserm Bewuſstsein, welches unter allen Umständen eine Einheit bildet.)

Aus dem Gesagten ist ersichtlich: 1) Daſs die Anschauung, welche später in der Lehre von der *Mâyâ* ihren schärfsten Ausdruck fand, schon den ältesten Upanishad's nicht nur nicht fremd ist, sondern in und mit ihrer Grundlehre von der alleinigen Realität des Âtman als deren notwendiges Komplement gegeben ist, und 2) daſs diese Grundlehre der Upanishad's mit der Grundanschauung der parmenideisch-platonischen und der kantisch-schopenhauerschen Philosophie in wundersamer Übereinstimmung sich befindet, der Art, daſs alle drei, aus verschiedenen Zeiten und Ländern stammenden und völlig von einander unabhängigen Lehren sich gegenseitig ergänzen,

läutern und bestätigen. — So viel von der Bedeutung der Upanishad's für die Philosophie.

3. Der Upanishadgedanke und die Religion.

Der erwähnte indisch-platonisch-kantische Gedanke, daſs die ganze Welt nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich, bildet nicht nur das eigentliche und wichtigste Thema aller Philosophie, sondern auch die Voraussetzung und *conditio sine qua non* aller Religion; daher alle groſsen Lehrer der Religion in alter und neuer Zeit, ja auch noch heute alle die, welche einer Religion im Glauben anhängen, gleichsam unbewuſste Kantianer sind. Wir wollen dies in der Kürze beweisen.

Die Hauptgüter aller Religion sind, wie Kant oft auseinandersetzt, 1) das Dasein Gottes, 2) die Unsterblichkeit der Seele, 3) die Freiheit des Willens (ohne welche keine Moralität bestehen kann). Diese drei höchsten Heilsgüter der Menschheit, Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, sind nur dann haltbar, wenn die Welt bloſse Erscheinung und nicht Ding an sich (bloſse *Mâyâ* und nicht der *Âtman*) ist, und sie fallen rettungslos dahin, falls diese empirische Realität, in der wir leben, das wahre Wesen der Dinge ausmachen sollte.

1) Das Dasein Gottes wird ausgeschlossen durch das Vorhandensein des Raumes, welcher unendlich ist, somit nichts auſser sich zuläſst und innerhalb seiner nur dasjenige, was ihn erfüllt, d. h. die Materie (sie ist, ihrer genauesten Definition nach „das den Raum Erfüllende“).

2) Die Unsterblichkeit wird ausgeschlossen durch die Gesetzmäſsigkeit der Zeit, auf welcher es beruht, daſs unser Dasein einen Anfang in der Zeit hat durch Zeugung und Geburt und ein Ende in der Zeit durch den Tod; und dieses Ende ist ein absolutes, so wie jener Anfang ein absoluter war.

3) Die Freiheit, und mit ihr die Möglichkeit des moralischen Handelns, wird ausgeschlossen durch die empirische Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes, welches fordert, daſs jede Wirkung, mithin auch jede menschliche Handlung, die notwendige Folge von Ursachen ist, welche der Handlung vorhergehen, somit im jedesmaligen Momente des Handelns nicht mehr in unserer Macht stehen.

Ganz anders stellen sich die Fragen nach Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, wenn diese ganze, in Raum und Zeit ausgebreitete und von der Kausalität beherrschte empirische Realität bloſse Erscheinung ist und nicht eine Ordnung der Dinge an sich, wie Kant sagt, bloſse *Mâyâ* ist und nicht der *Âtman*, das „Selbst“ der Dinge, wie die Upanishad's lehren. Denn in diesem Falle wird wiederum Platz für eine andere, höhere Ordnung der Dinge, welche nicht den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterworfen ist; und eben diese höhere, der empirischen Realität widersprechende Ordnung der Dinge, von deren Erkenntnis wir durch die Beschaffenheit unseres Intellektes ausgeschlossen sind, wird von den Religionen durch ihre Lehren von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit im Glauben ergriffen; somit ruhen alle Religionen, ohne es zu wissen, auf dem Grunddogma der kantischen Philosophie, welches in weniger deutlicher Form schon dasjenige der Upanishad's war. Diese sind somit, vermöge ihrer Grundanschauung, die natürliche Basis jeder religiösen Auffassung des Daseins.

Aber neben diesem Werte derselben für die Religion im allgemeinen haben sie noch eine specielle und sehr merkwürdige innere Verwandtschaft zum Christentum, welche wir nicht kürzer und deutlicher darlegen können, als indem wir das darüber in der Vorrede zu unserer Upanishad-Übersetzung Gesagte in den gegenwärtigen Zusammenhang, für welchen diese Betrachtung wesentlich ist, herübernehmen.

Die Upanishad's, so sagten wir dort, sind für den Veda, was für die Bibel das Neue Testament ist: und diese Analogie ist nicht eine bloſs äuſserliche und zufällige, sondern eine solche, welche gar sehr in die Tiefe geht und in einem allgemeinen, auf beiden Gebieten zur Erscheinung kommenden, Entwicklungsgesetze des religiösen Lebens begründet ist.

In der Kindheit der Völker stellt die Religion Gebote und Verbote auf und giebt denselben Nachdruck durch Verheiſsung von Lohn und Androhung von Strafe; — sie wendet sich somit an den Egoismus, den sie als den eigentlichen Kern des natürlichen Menschen voraussetzt, und über welchen sie nicht hinausführt.

Eine höhere Stufe des religiösen Bewufstseins wird erreicht mit der Erkenntnis, dafs alle Werke, welche auf Furcht und Hoffnung als Triebfedern beruhen, für die ewige Bestimmung des Menschen wertlos sind, dafs diese höchste Aufgabe des Daseins nicht in einer Befriedigung des Egoismus, sondern in einer völligen Aufhebung desselben besteht, und dafs erst in dieser unsere wahre, göttliche Wesenheit durch die Individualität hindurch wie durch eine Schale zum Durchbruche kommt.

Jener kindliche Standpunkt der Werkgerechtigkeit ist in der Bibel vertreten durch das alttestamentliche Gesetz und entsprechend im Veda durch das, was die indischen Theologen das *Karmakâṇḍam* (den Werkteil) nennen, unter welchem Namen sie die ganze Litteratur der Hymnen und Brâhmaṇa's, mit Ausnahme der hier und da eingeflochtenen upanishadartigen Partien, befassen. Beide, das Alte Testament und das *Karmakâṇḍam* des Veda, proklamieren ein Gesetz und stellen für die Befolgung desselben Lohn, für die Übertretung Strafe in Aussicht; und wenn die indische Theorie den Vorteil hat, die Vergeltung teilweise ins Jenseits verlegen zu können und dadurch dem Konflikt mit der Erfahrung auszuweichen, welcher der alttestamentlichen, aufs Diesseits beschränkten Vergeltungslehre so viele Verlegenheiten bereitet, — so ist es hinwiederum der auszeichnende Charakter der biblischen Gesetzesgerechtigkeit, dafs sie weniger als die indische auf Ritualvorschriften hinausläuft und dafür gröfsern Nachdruck auf einen sittlichen, „unsträflichen“ Lebenswandel legt. Für die Interessen der menschlichen Gesellschaft ist dieser Vorzug ein sehr grofser; an sich aber und für den moralischen Wert des Handelns begründet es keinen Unterschied, ob der Mensch sich im Dienste imaginärer Götter oder in dem seiner Mitmenschen abmüht: beides ist, solange dabei eigenes Wohlsein als letzter Zweck vorschwebt, ein blofses Mittel zu diesem egoistischen Zwecke und daher, wie dieser selbst, moralisch betrachtet wertlos und verwerflich.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn im Neuen Testament, wenn es die Wertlosigkeit, in den Upanishad's, wenn sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten Werke lehren;

beide machen das Heil abhängig, nicht von irgend welchem Thun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität.

Aber warum bedürfen wir einer Erlösung aus diesem Dasein? Weil dasselbe das Reich der Sünde ist, antwortet die Bibel, weil es das Reich des Irrtums ist, antwortet der Veda. Jene sieht die Verderbnis im wollenden, dieser im erkennenden Teile des Menschen; jene fordert eine Umwandlung des Willens, dieser eine solche des Erkennens. Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? — Wäre der Mensch blofs Wille oder blofs Erkenntnis, so würden wir uns, dem entsprechend, für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden haben. Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene grofse Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Thaten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen, — und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die grofse, Kants Lehre anticipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern lassen, dafs diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingeborenen Illusion *(mâyâ)*, dafs es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen giebt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Âtman* fühle und finde.

So gewifs, nach Schopenhauers grofser Lehre, der Wille, und nicht der Intellekt, den Kern des Menschen bildet, so gewifs wird dem Christentum der Vorzug bleiben, dafs seine Forderung einer Wiedergeburt des Willens die eigentlich centrale und wesentliche ist, — aber so gewifs der Mensch nicht blofs Wille, sondern zugleich auch Intellekt ist, so gewifs wird jene christliche Wiedergeburt des Willens nach der

andern Seite hin als eine Wiedergeburt der Erkenntnis sich kundgeben, wie die Upanishad's sie lehren. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", fordert die Bibel; — aber woher diese Zumutung, da ich doch nur in mir, nicht in dem andern fühle? — „Weil", so fügt hier der Veda erklärend hinzu, „dein Nächster in Wahrheit dein eigenes Selbst, und was dich von ihm trennt, bloſse Täuschung ist". — Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: das Neue Testament und die Upanishad's, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewuſstseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Auſsenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung.

Ein Beispiel mag zeigen, welchen Wert die Upanishadlehre für die Ausgestaltung unseres christlichen Bewuſstseins gewinnen kann.

Das Christentum lehrt seinem Geiste, wenn auch nicht überall seinem Buchstaben nach, daſs der Mensch, als solcher, nur zu sündlichen, d. h. egoistischen Handlungen fähig ist (Römer 7,18), und daſs alles Gute, seinem Wollen wie Vollbringen nach, nur von Gott in uns gewirkt werden kann (Phil. 2,13). So klar diese Lehre, für jeden, der Augen hat zu sehen, nicht sowohl in vereinzelten Aussprüchen, als vielmehr schon in dem ganzen System als solchem präformiert liegt, so schwer ist es doch zu allen Zeiten der Kirche geworden, sich mit ihr zu befreunden; stets wuſste sie einen Ausweg zum Synergismus mit seinen Halbheiten zu gewinnen und der Mitwirkung des Menschen irgend eine Hinterthüre offen zu lassen, — offenbar, weil sie hinter dem Monergismus, der alles Gute auf Gott zurückführt, als Schreckgespenst die grauenhafte Absurdität der Prädestination stehen sah. Und freilich stellt sich diese als unvermeidliche Konsequenz ein, sobald man jene, so tiefe wie wahre, christliche Erkenntnis des Monergismus verknüpft mit dem aus dem Alten Testamente überkommenen jüdischen Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschlieſsende Wesenheiten einander gegenüberstellt. — In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus

einen Anlauf, Gott mit dem ἄνϑρωπος πνευματικός zu identifizieren (1 Kor. 15,47), zwar sucht auch Kant das wundersame Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, dafs in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz giebt, — aber was bedeuten diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der grofsen, auf jeder Seite der Upanishad's durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, dafs der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein andrer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr — unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm verderbten empirischen Ich *(jîva)* — unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser *Âtman* ist!

Dieses und vieles andere können wir aus den Upanishad's lernen, — werden wir aus den Upanishad's lernen, wenn wir anders unser christliches Bewufstsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen wollen.

Das System der Upanishad's.

Vorbemerkung.

System.

Unter einem System verstehen wir einen Zusammenhang von Gedanken, welche sämtlich auf einen Einheitspunkt bezogen und von diesem abhängig gemacht werden. Ein System hat daher stets einen individuellen Urheber, mag er nun die im System zusammengeschlossenen Gedanken ursprünglich selbst hervorgebracht oder auch nur überkommene Gedankenelemente durch Anpassung an einander zu einem einheitlichen Ganzen gestaltet haben. Unter diesen Umständen kann von einem „System der Upanishad's“ streng genommen allerdings keine Rede sein. Denn sie sind nicht das Werk eines individuellen Genius, sondern die Summe der philosophischen Erzeugnisse einer ganzen Epoche, welche sich von der Zeit der Einwanderung im Gangesthale bis zum Aufkommen des Buddhismus, also, ganz ungefähr und rund gesagt, von 1000 oder 800 bis 500 a. C., ja, in ihren Ausläufern noch weit über diesen letztern Zeitpunkt hinaus erstrecken mag. Dementsprechend finden wir in den Upanishad's eine grofse Mannigfaltigkeit von Gedanken, welche sich vor unsern Augen fortentwickeln und nicht selten mit einander in unvereinbarem Widerspruche stehen. Aber alle diese Gedanken kreisen so sehr um einen gemeinsamen Mittelpunkt, werden so völlig von dem einen Gedanken der alleinigen Realität des Âtman beherrscht, dafs sie sich alle darstellen als mannigfache Variationen über ein und dasselbe Thema, welches bald kürzer, bald länger, bald von dem Boden des empirischen Bewufstseins aus, bald

System der Upanishad's.

Einheitlicher Grundgedanke.

in schroffem Widerspruche gegen dasselbe behandelt wird. Hierbei treten alle Differenzen im einzelnen gegenüber der Einheit der Grundanschauung so sehr in den Hintergrund, dafs wir in den Upanishad's zwar kein geschlossenes System vor uns haben, wohl aber die allmähliche Genesis eines Systems verfolgen können, bestehend in der immer weiter gehenden Verwebung des ursprünglichen idealistischen Grundgedankens mit den mehr und mehr sich geltend machenden realistischen Anforderungen des empirischen Bewufstseins, wie dies im Verlaufe unserer Darstellung sich zeigen wird. Ihre Vollendung erreichen diese Bestrebungen erst in nachvedischer Zeit in dem unter den Händen des *Bâdarâyaṇa* und seines Kommentators *Çaṅkara* sich gestaltenden, universellen, den idealistischen und realistischen Forderungen (durch Unterscheidung einer höhern und niedern Wissenschaft) gleich sehr Rechnung tragenden, theologisch-philosophischen System, welches als das **System des Vedânta** in Indien die allgemeine Grundlage des Glaubens und Wissens geworden und geblieben ist bis auf den heutigen Tag. Dieses, nach allen Seiten grofs ausgeführte System gliedert sich naturgemäfs in folgende vier Hauptteile:

System des Vedânta.

Hauptteile.

I. **Theologie,** die Lehre vom Brahman als dem Princip der Dinge.

II. **Kosmologie,** die Lehre von der Entfaltung dieses Princips zur Welt.

III. **Psychologie,** die Lehre von dem Eingehen des Brahman als Seele in die von ihm entfaltete Welt.

IV. **Eschatologie und Ethik,** die Lehre von dem Schicksal der Seele nach dem Tode und von ihrem dasselbe bedingenden Verhalten im Leben.

Wie das System des Vedânta selbst, so können wir auch die in den Upanishad's vorliegende Genesis desselben zweckmäfsig unter diesen vier Haupttiteln und den durch die Natur der Sache dargebotenen Unterabteilungen derselben abhandeln. Wir werden versuchen, unter jeder Rubrik alle wesentlich in Betracht kommenden Stellen der vom spätern Vedânta anerkannten Upanishad's zu sammeln, und wo in ihnen eine Fortentwicklung des Gedankens vorliegt, da wird dieselbe in

Chronologie der Gedankenentwicklung.

vielen Fällen einen sichern Anhalt bieten, um die chronologische Stellung eines Textes gegenüber ältern und jüngern Behandlungen desselben Gedankens zu bestimmen. So wird der philologische Gewinn in der Schaffung einer sichern Grundlage für die Chronologie der Upanishadtexte nach ihrem relativen Alter bestehen, während wir von philosophischer Seite hoffen dürfen, eine innere Einsicht in die Entstehung einer der merkwürdigsten und folgenreichsten Gedankenschöpfungen, welche die Welt besitzt, zu gewinnen.

Des Systems der Upanishad's erster Teil:

Theologie
oder die Lehre vom Brahman.

I. Über die Erkennbarkeit des Brahman.

1. Ist der Veda die Quelle der Brahmanwissenschaft?

Der Veda als Quelle der Sûtra's.

Bâdarâyaṇa eröffnet die Çârîraka-mîmâṅsâ, in welcher die älteste systematische Zusammenfassung der Vedântalehre vorliegt, mit folgenden vier Sûtra's: 1) *atha ato brahma-jijñâsâ, iti* „nunmehr daher was man die Brahmanforschung nennt". 2) *janma-âdi asya yata', iti* „[Brahman ist dasjenige,] woraus Ursprung u. s. w. [d. h. Ursprung, Bestand und Vergang] dieses [Weltalls] ist". 3) *çâstra-yonitvâd, iti* „wegen des Grundseins des [Schrift-]Kanons", [d. h. nach der einen Erklärung: weil der Schriftkanon der Erkenntnisgrund für das Brahman nach der soeben von ihm gegebenen Definition ist. Auf die Einwendung, daſs der Schriftkanon nicht auf Erkenntnis, sondern auf Verehrung abzwecke, heiſst es dann:] 4) *tat tu, samanvayât* „jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung" [der Aussagen über Brahman, welche, wenn es sich nur um Verehrungen handelte, nicht erforderlich und auch nicht möglich sein würde]. Diese Übereinstimmung aller Vedântatexte in ihren Aussagen über Brahman suchen dann Bâdarâyaṇa und Çaṅkara durch das ganze Werk hin im einzelnen zu erweisen. Für sie ist der ganze Veda übermenschlichen Ursprungs, von Brahman (nach einer sogleich zu besprechenden Stelle) ausgehaucht und

daher untrüglich (vgl. System des Vedânta, S. 100). Aus ihm schöpfen sie ihre ganze Lehre und rufen nur in Fällen, wo der Sinn der Vedântaworte zweifelhaft ist, die Erfahrung zur Entscheidung herbei.

Es fragt sich, was die Upanishad's selbst über die Quelle, aus der das Brahmanwissen zu schöpfen ist, lehren.

Litteraturkreis der Upanishad's.

Schon die ältesten Upanishadtexte blicken auf einen reichen Kreis litterarischer (wenn auch nur mündlich überlieferter) Produktionen hin. So heifst es Bṛih. 2,4,10: „Gleichwie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings umher verbreiten, ebenso, fürwahr, ist aus diesem grofsen Wesen ausgehaucht worden der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren *(upanishad)*, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht worden".

Drei oder vier Veden.

Diese Stelle ist in vielfacher Hinsicht lehrreich. Zunächst ersehen wir aus ihr, dafs es (wie überhaupt für die ältern Upanishadtexte, vgl. im Upanishad-Index unter „dreifache Wissenschaft") nur drei Veden giebt, und dafs die Lieder der Atharvan's und Añgiras' noch nicht als Veda anerkannt werden. Die erste Spur einer Anerkennung ist vielleicht Bṛih. 5,13, wo neben *Uktham*, *Yajus* und *Sâman* als Viertes *Kshatram* genannt wird. Dies könnte den Atharvaveda bedeuten, der in näherer Beziehung zur Kriegerkaste steht, auch namentlich dazu dient, Unheil abzuwehren (*trâyate kshaṇitos*, wie *kshatram* a. a. O. etymologisch erklärt wird). Eben darauf hin weist Bṛih. 6,4,18, wo von einem Sohne, der einen, zwei oder drei Veden studiert habe, ein solcher unterschieden wird, der „alle Veden", d. h. wohl alle vier, kenne. Als vierter Veda erscheint der „*âtharvaṇa*" zuerst Chând. 7,1,2 und unter dem Namen „*atharvaveda*" Muṇḍ. 1,1,5, also erst in den Atharva-Upanishad's. Weiter zählt die obige Stelle, Bṛih. 2,4,10, eine Reihe von Werken auf, deren Deutung zum Teil zweifelhaft ist, und welche teilweise wohl in die Brâhmaṇa's übergegangen sind, teilweise auch die ersten Elemente des spätern Epos bezeichnen mögen. Besonders bemerkenswert aber ist, dafs die „Geheim-

lehren" *(upanishadaḥ)* erst hinter *itihâsaḥ*, *purâṇam* und *vidyâ* an achter Stelle erscheinen, also unter allen Umständen noch nicht zum Veda gerechnet werden: sie waren noch nicht zum Vedânta geworden. Wenn endlich die spätern Vedântatheologen auf diese Stelle ihren Lehrsatz gründen, dafs der ganze Veda von Brahman ausgehaucht und daher unfehlbar sei, so würde dies auch allen weiter aufgezählten Werken die Unfehlbarkeit eintragen und geschieht sicher mit Unrecht; denn die Stelle besagt ursprünglich nur, dafs, wie alle andern Erscheinungen der Natur, so auch alle Geistesprodukte in der Welt eine Schöpfung des Brahman sind.* Genau dieselbe Reihe litterarischer Produkte, noch um einige Glieder vermehrt, wird von Yâjñavalkya Bṛih. 4,1,2 nochmals aufgezählt, für „Rede" *(vâc)* erklärt und als unzulänglich zur Erkenntnis des Brahman befunden. Daher am Schlusse dieser Betrachtung Janaka, obgleich er „seine Seele mit jenen Geheimlehren ausgerüstet", „die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hat" (*adhîtaveda* und *ukta-upanishatka* ist, Bṛih. 4,2,1), doch über das Schicksal der Seele nach dem Tode keine Auskunft zu geben weifs. Hieraus erhellt, dafs dasjenige, was man zu jener Zeit unter *upanishad* verstand, nicht notwendig einen Aufschlufs über die höchsten Fragen zu enthalten brauchte, wie ja sogar Chând. 8,8,5 die Irrlehre, dafs das Wesen des Menschen im Leibe bestehe, als *asurâṇâm upanishad* bezeichnet wird.

Die Upanishad's noch nicht „Veda".

Unzulänglichkeit des Veda nach Bṛih. 4,1,2.

Noch deutlicher wird das Ungenügende alles vedischen, und überhaupt alles vorhandenen Wissens gekennzeichnet durch Chând. 7,1, wo Nârada dem Sanatkumâra bekennt: „Ich habe, o Ehrwürdiger, gelernt den Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen; — das ist es, o Ehrwürdiger, was ich gelernt habe; und so bin ich, o Ehr-

Nach Chând. 7,1.

* So wird die Stelle auch Çvet. 4,18 „aus ihm erflofs das Wissen uranfänglich" (vgl. Çvet. 6,18. Muṇḍ. 2,1,4) und auch noch Maitr. 6,32 aufgefafst.

würdiger, zwar schriftkundig, aber nicht âtmankundig: denn ich habe gehört von solchen, die dir gleichen, dafs den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt; ich aber, o Ehrwürdiger, bin bekümmert; darum wollest du mich, o Herr, zu dem jenseitigen Ufer des Kummers hinüberführen!"

Nach Chând. 5,3—10.

Einen weitern Beleg dafür, dafs das Vedastudium die wichtigsten Fragen nicht berührt, liefert der grofse Seelenwanderungstext, welcher in dreifacher Form, Chând. 5,3—10, Bṛih. 6,2 und, stark abweichend, Kaush. 1 überliefert ist. In allen drei Recensionen erklärt *Çvetaketu*, von seinem Vater *Âruṇi* belehrt worden zu sein, weifs aber auf die vom Könige *Pravâhaṇa* (in Kaushîtaki *Citra*) gestellten eschatologischen Fragen nicht zu antworten, kommt erregt zu seinem Vater zurück und macht ihm Vorwürfe; Chând. 5,3,4: „so hast du also, ohne mich belehrt zu haben, behauptet, du habest mich belehrt"; Bṛih. 6,2,3: „so also war es gemeint, wenn du schon vordem erklärt hast, dafs meine Belehrung fertig sei!"

Nach Chând. 6,1.

Derselbe Gedanke kommt Chând. 6,1 zum Ausdrucke, wo (in einer übrigens mit den eben angeführten Stellen unvereinbaren Weise) *Çvetaketu* von seinem Vater *Âruṇi* ausgesandt wird, das Brahman (d. h. den Veda) zu studieren; nach zwölf Jahren „hatte er alle Veden durchstudiert [d. h. nur die *ṛic*, *yajus* und *sâman*, also die drei Saṃhitâ's, denn nur aus diesen wird er nachher, Chând. 6,7,2, examiniert] und kehrte zurück, hochfahrenden Sinnes, sich weise dünkend und stolz", — weifs aber auf die Frage des Vaters nach dem Einen, Seienden, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, nicht zu antworten: „gewifs haben meine ehrwürdigen Lehrer dieses selbst nicht gewufst; denn wenn sie es gewufst hätten, warum hätten sie mir es nicht gesagt"; — worauf dann Âruṇi ihm die vollkommene Belehrung erteilt.

Nach Taitt. 2,3.

Auf diesem Standpunkte steht auch die Taittirîya-Upanishad, wenn sie 2,3 lehrt, dafs der manasartige *(manomaya)* Âtman aus Yajus, Ṛic, Sâman, der Anweisung (*âdeça*, d. h. wohl: dem Brâhmaṇam) und den Atharva- und Añgiras-Liedern besteht, dann aber diesen ganzen manasartigen Âtman für blofse Schale erklärt, welche wir abzulösen haben, um zum wahren Wesen des Menschen wie der Natur durchzudringen.

Verwerfung alles Schriftwissens.

Was aus diesen Beispielen sich ergiebt, das wird früh auch schon direkt ausgesprochen; Bṛih. 3,5,1: „darum, nachdem der Brahmane von sich abgethan die Gelahrtheit *(pâṇḍityaṃ nirvidya)*, so verharre er in Kindlichkeit"; — Bṛih. 4.4.21: „nicht trachte er nach Schriftwissen, das nur Reden ohn' Ende bringt"; — Taitt. 2,4: „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn"; — Kâṭh. 2,23: „nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman, nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit". Und Muṇḍ. 1,1,5 werden die vier Veden aufgezählt und mitsamt den sechs Vedâṅga's zur niedern Wissenschaft *(aparâ vidyâ)* gerechnet, durch welche das unvergängliche Wesen nicht erkannt werde.

Die Upanishad's werden mit der Zeit zur Quelle.

Dieses ablehnende Verhalten gegen die vedische Wissenschaft ändert sich erst nach und nach in dem Maſse, wie die Texte der Upanishad's sich konstituieren und zum Vedânta werden (oben S. 21). Von nun an gelten sie, und mit ihnen der Veda, als Quelle der höchsten Erkenntnis. Eine erste Spur dieser Wendung zeigt sich Bṛih. 3,9,26, wo Yâjñavalkya nach dem Purusha der Upanishadlehre *(aupanishada purusha)* fragt, welchen Çâkalya nicht kennt und daran zu Grunde geht. Ferner auch Chând. 3,5,4, wo der Veda für Nektar, die *guhyâ' âdeçâḥ*, d. h. die Upanishad's, für den Nektar des Nektars erklärt werden. Eine Anschlieſsung der Upanishad an den Veda oder, richtiger, eine Unterordnung des ganzen vedischen Lehrstoffes unter dieselbe scheint Kena 33 angedeutet zu werden, wo die Veden für „die Gesamtheit der Teile" *(vedâḥ sarvâṅgâni)* der „Geheimlehre von Brahman" (*brâhmî upanishad*, im Gegensatz gegen andere, nicht anerkannte Upanishad's, wie die oben erwähnte *asurâṇâm upanishad*) erklärt werden. Als völlig eingebürgert in den Veda erscheinen die Upanishad's mit dem Auftreten des Namens *vedânta*, welcher zuerst vorkommt Çvet. 6,22: „vor Zeiten ward im Vedânta höchstes Geheimnis ausgebracht". Die Verlegung dieses Vedânta in die Vorzeit *(purâkalpa)* scheint zu bekunden, daſs der Verfasser auf Bṛih., Chând. und andere von ihm benutzte Upanishad's schon aus einer gewissen Ferne zurückblickt, könnte aber auch aufgefaſst werden als ein bloſser Ausdruck der Hochschätzung, welche ja mit den Jahren zunimmt. Völlig in ihrer spätern

Die Upanishad's werden zum Vedânta.

Stellung als Quelle des Brahmanwissens, welches man erst durch Auslegung derselben zu gewinnen hat, erscheinen die Vedântatexte in dem Muṇḍ. 3,2,6 (Mahân. 10,22. Kaivalya 3) vorkommenden Verse: *vedânta-vijñâna-suniçcita-arthâḥ* etc. „sie, welche den Sinn der Vedânta-Erkenntnis richtig *(su)* ermittelt haben". Hierzu stimmt Muṇḍ. 2,2,3—4, wo die Upanishad's und, als ihre Quintessenz, der Om-Laut als der Bogen bezeichnet werden, mit dem man nach Brahman als Ziel schiefst, nicht aber Muṇḍ. 1,1,5, wo die sämtlichen vier Veden abgelehnt werden; die letztere Stelle scheint somit aus früherer Zeit zu stammen.

2. Vorbereitende Mittel der Brahmanerkenntnis.

Die vier *Âçrama's* als *via salutis*.

Die spätere Zeit konstruierte eine Art von *via salutis* in den vier *Âçrama*'s oder Lebensstadien, vermöge derer jeder brahmanische Inder zuerst als *Brahmacârin* dem Vedastudium, dann als *Gṛihastha* dem Opfer und andern guten Werken, dann als *Vânaprastha* im Walde der Askese obliegen sollte, um endlich gegen Ende seines Lebens als *Parivrâjaka (Bhikshu, Sannyâsin)* besitzlos und heimatlos umherzuschweifen und nur noch die Auflösung seines Âtman im höchsten Âtman abzuwarten.

Wert der *Âçrama's* nach Bṛih. 4,4,22.

Im Entstehen begriffen sehen wir diese *Âçrama*'s Bṛih. 4,4,22: „Ihn suchen durch Vedastudium *[Brahmacârin]* die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen *[Gṛihastha]*, durch Büfsen, durch Fasten *[Vânaprastha]*; wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni*. Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen *[Parivrâjaka]*". — Hier scheint den Obliegenheiten der spätern Âçrama's (Vedastudium, Opfer, Askese) ein gewisser Wert als vorbereitenden Mitteln der Brahmanerkenntnis beigelegt zu werden.

Nach Chând. 2,23,1.

Deutlicher redet schon Chând. 2,23,1: „Es giebt drei Zweige der Pflicht: Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste *[Gṛihastha]*; Askese ist der zweite *[Vânaprastha]*; der Brahmanschüler *[Brahmacârin]*, der im Hause des Lehrers wohnt, ist der dritte, wofern derselbe [als *Naishṭhika*] sich für

immer im Hause des Lehrers niederläßt. Diese alle bringen als Lohn heilige Welten; wer aber in Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein". Diese Stelle erwähnt nur drei Âçrama's, erkennt ihren Wert an, stellt aber allen dreien das „Feststehen in Brahman" gegenüber, welches sich dann später zu einem vierten Âçrama fortentwickelt hat. — Eine andere Stelle, Chând. 8,5, sucht durch eine Reihe verwegener Etymologien nachzuweisen, daſs Opfer, Schweigen, Fasten und Waldleben (also die Beschäftigungen des *Gṛihastha* und *Vânaprastha*) ihrem Wesen nach *Brahmacaryam* sind, worunter hier nicht nur das Leben als Brahmanschüler, sondern, wie der wiederholte Hinweis darauf zeigt, im weitern Sinne der Brahmanwandel als der Weg, den Âtman zu finden, verstanden wird. In der Förderung dieses Zweckes — das dürfte der Sinn der Stelle sein — liegt der eigentliche Wert aller Übungen der Âçrama's. — Bestimmter bezeichnet Kena 33 Askese, Bezähmung und Opferwerk *(tapas, dama, karman)* als die Voraussetzungen *(pratishṭhâḥ)* der *brâhmî upanishad* d. h. der echten, das Brahman offenbarenden Geheimlehre. Und auch Kâṭh. 2,15 werden alle Veden, alle Tapas-Übungen und das Brahmacaryam als Mittel bezeichnet, welche auf den Omlaut (unter dem hier die Brahmanerkenntnis verstanden wird) als Zweck hinstreben. Eine Anerkennung der Werke der Âçrama's liegt auch in Muṇḍ. 2,1,7, sofern dieselben *(tapas, çraddhâ, satyam, brahmacaryam, vidhi)* hier als eine Schöpfung Brahman's bezeichnet werden.

Nach Chând. 8,5.

Opfer und Askese als Mittel.

Was das Einzelne betrifft, so ist über das Vedastudium schon oben gehandelt worden, und wir wollen hier nur noch von dem, was die Upanishad's über Opferwerke und Askese lehren, das Wichtigste zusammenstellen.

3. Das Opfer.

Opposition gegen das Ritualwesen.

Die ältern Upanishad's sind sich der Gegnerschaft des ganzen brahmanischen Ritualwesens zu sehr bewuſst, als daſs sie demselben eine auch nur relative Anerkennung zugestehen könnten. Direkte Polemik freilich findet sich in den uns erhaltenen Texten selten; um so häufiger wird aus den

überkommenen Opferbräuchen etwas anderes gemacht, sei es, dafs man sie allegorisch umdeutet, sei es, dafs man ihnen als Ersatz andere, meist psychologische Verhältnisse substituiert.

Nach Bṛih. 1,4,10 etc.

Fast wie Spott klingt es, wenn Bṛih. 1,4,10 gesagt wird: „Wer nun eine andere Gottheit [als den Âtman] verehrt und spricht: «eine andre ist sie, und ein andrer bin ich», der ist nicht weise, sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also auch ist jeder einzelne Mensch den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, dafs die Menschen dieses wissen." — Sehr abschätzig klingt auch die Bemerkung Yâjñavalkya's, Bṛih. 3,9,6: „Was ist das Opfer? — Die Tiere!" und nicht weniger Bṛih. 3,9,21, wo gesagt wird, dafs Yama (der Todesgott) im Opfer, das Opfer aber im Opferlohne seinen Standort habe.

Nach Chând. 1,12 etc.

So gewagten Bemerkungen wie diesen begegnen wir nicht in Chândogya, es wäre denn in dem „Hunde-Udgîtha" Chând. 1,12, welcher ursprünglich eine (später allegorisch gedeutete) Satire auf die hungrige Bettelhaftigkeit der Priester gewesen zu sein scheint. Doch wird auch Chând. 1,10—11 nicht ohne Behagen erzählt, wie die drei zum Opfer versammelten Priester von einem hergelaufenen Bettler in die Enge getrieben werden, und Chând. 4,1—3 mufs der „gläubig spendende, viel schenkende, viel kochende" *(çraddhâdeyo, bahudâyî, bahupâkyaḥ)* Jânaçruti nicht ohne Demütigung die Belehrung eines armseligen Landstreichers nachsuchen.

Für Opfer nur der *Pitṛiyâna.*

Die allgemeine Anschauung ist, dafs für Opfer und gute Werke nur der Väterweg (*pitṛiyâna*) in Aussicht steht, welcher nach einer vorübergehenden Ablohnung auf dem Monde zurück zu einem neuen Erdendasein führt: schon Bṛih. 1,5,16 heifst es: „durch das [Opfer-]Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben", und andere Stellen beschreiben den zur Erde zurückleitenden Väterweg als das Schicksal derjenigen, „welche im Dorfe mit den Worten «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben" (Chând. 5,10,3), „welche durch Opfer, Almosen und Askese

die [Himmels-]Welten erwerben" (Bṛih. 6,2,16), „welche mit den Worten «Opfer und fromme Werke sind unser Thun» Verehrung üben" (Praçna 1,9); „Opfer und Werke für das Höchste haltend, nichts andres, Besseres wissen sie sich, die Bethörten" (Muṇḍ. 1,2,10).

Umdeutungen des Opfers.

Nicht selten wird den überkommenen Opferbräuchen ein der neuen Lehre entsprechender Sinn untergelegt; so werden Bṛih. 1,4,16 die fünf täglich zu spendenden Darbringungen (*mahâyajña*'s) zu einem Opfer an den Âtman umgedeutet; und Chând. 4,11—14 erklären die drei Opferfeuer sich selbst für Erscheinungsformen des Âtman (*eshâ asmadvidyâ âtmavidyâ ca).*

Substitutionen für die Kultusbräuche.

Noch häufiger ist der Fall, daſs den rituellen Ceremonien Verhältnisse des in der Natur und im Menschen verkörperten Âtman substituiert werden. Bṛih. 3,1 treten an Stelle der vier Priester als Organe der Götter die Rede, das Auge, der Odem und das Manas als Organe des Âtman. Chând. 4,16 wird der Wind für das Wesen des Opfers, der Verstand und die Rede für das Wesen der Opferpriester erklärt. Ait. Âr. 3,2,6 p. 370. Bṛih. 1,5,23 und Kaush. 2,5 wird das Agnihotram ersetzt durch das Einatmen und Reden, ein Gedanke, der sich weiterhin, auf Grund von Chând. 5,11—24, zur Theorie von dem *Prâṇâgnihotram* entwickelt hat, von dem weiter unten zu handeln sein wird. Sehr beliebt ist auch die Substitution des Menschen, seiner Organe und seiner Lebensverrichtungen an die Stelle des Opfers: so werden Chând. 3,16 die drei Lebensalter den drei Somakelterungen, Chând. 3,17 die menschlichen Thätigkeiten den verschiedenen Akten der Somafeier und Mahânâr. 64 die körperlichen Organe den Opfergeräten substituiert; ins Kleinliche ausgesponnen findet sich der letzterwähnte Gedanke Prâṇâgnihotra-Up. 3—4. Auch der Vers Taitt. 2,5 gehört hierher, sofern er, richtig übersetzt, besagt: „Erkenntnis bringt er als Opfer, Erkenntnis als die Werke dar".

Bedingte Anerkennung des Opfers in spätern Texten.

Erst in spätern Upanishad's begegnen wir einer mehr freundlichen Stimmung gegenüber dem Opferkultus. Kâṭh. 1,17 wird in übertriebener und upanishadwidriger Weise für die Erfüllung gewisser Ceremonien und Werke „Überschreiten von Geburt und Tod", „Eingehen in die ewige Ruhe" verheiſsen, und Kâṭh. 3,2 wird das Nâciketafeuer für die Brücke erklärt,

welche die Opfernden zum ewigen höchsten Brahman, zum „Ufer ohne Furcht“ hinüberführe. Hier wird, auch wenn wir die poetische Übertreibung des Ausdrucks mildern, dem Kultus mindestens eine Mitwirkung zur Erreichung des Heiles vindiziert. — Einen Schritt weiter geht Çvet. 2,6—7:

> Wo Agni aus dem Reibholze
> Entspringt, wo Vâyu tritt hinzu,
> Und wo auch Soma quillt reichlich,
> Da entwickelt das Manas sich.
>
> Durch Savitar, durch seinen Trieb
> Freut des Gebets, des alten, euch;
> Wenn dort ihr euren Stand nehmet,
> Befleckt euch früh'res Werk nicht mehr.

Der hier gewählte Ausdruck: „freut des Gebets, des alten, euch“ *(jusheta brahma pûrvyam)* deutet an, dafs damit ein ehemaliger Brauch wieder zu Ehren gebracht werden soll. — Diese Reaktion vollendet sich in der Maitrâyaṇîya-Up., welche von vornherein (1,1) erklärt, dafs „das Feuerschichten der Altvordern“ in Wahrheit ein „Opfer an Brahman“ (!) sei, und im vierten Prapâṭhaka den Gedanken ausführt, dafs ohne Vedastudium, Beobachtung der Pflichten der eigenen Kaste und Innehaltung der brahmanischen Lebensordnung durch die Âçrama's eine Heilung des natürlichen Âtman und Wiedervereinigung mit dem höchsten Âtman nicht möglich sei. Den Schlüssel zum Verständnis dieser Reaktion liefert die Maitr. 7,8—10 vorkommende Polemik gegen die Haeretiker. Der Brahmanismus, im Angesicht der Konsequenzen, welche die Haltung der frühern Upanishad's im Buddhismus und ähnlichen Erscheinungen gezeitigt hat, zieht sich auf seine ursprünglichen Grundlagen zurück.

4. Die Askese *(tapas)*.

Bedeutung der Askese.

Die Menschen haben es von jeher bewunderungswert gefunden, wenn jemand, im Gegensatze zu den natürlichen und allgemein-menschlichen, auf Leben, Lust und Glück gerichteten Trieben, es über sich vermochte, sich selbst Entbehrungen,

Anstrengungen, Qualen aufzuerlegen, sei es, um das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern, sei es auch ohne diesen äufserlichen und daher zufälligen Zweck, welcher als solcher für den innern Wert der betreffenden Handlung ohne Bedeutung schien. Ja, ein Akt der Selbstverneinung mochte um so reiner erscheinen, je weniger er mit irgend welchen äufsern Zwecken verknüpft war, je mehr er nur geschah, um die eigene Individualität und ihre natürlichen Triebe zu bekämpfen. Es war, als wenn hierbei im Menschen eine übermenschliche, metaphysische Kraft zum Durchbruche käme, welche, aus den letzten Wurzeln des Seins entspringend, den Thäter hoch über die Menschenwelt und ihre egoistischen Interessen, ja, auch über die Götterwelt hinaushob und ihm seinen Platz in einer andern, höhern Ordnung der Dinge, als die unsere ist, anwies.

Frühes Auftreten der Askese in Indien.

Es spricht somit für die hohe metaphysische Anlage des indischen Volkes, wenn bei ihm das Phänomen der Askese früher auftritt und einen breitern Raum einnimmt, als bei irgend einem Volke, welches wir kennen. (Vom spätern Mifsbrauch der Askese im Dienste persönlicher, auf Bewundertwerden oder gar auf Erwerb gerichteter Zwecke sehen wir hierbei ab.)

Schon bei den Schöpfungsmythen sahen wir, wie der Weltschöpfer sich zu seinem Werke vorbereitet durch Übung von *tapas*, in welchem Worte die alte Vorstellung von der zur Ausbrütung des Welteies dienenden „Hitze“ (oben I, ı, S. 182) verfliefst mit dem Begriffe der Anstrengung, Erschöpfung, Selbstentäufserung (I, ı, S. 190), mittels welcher der Schöpfer sich selbst (ganz oder teilweise) in die von ihm zu schaffende Welt umwandelt (I, ı, S. 191). Auf *Tapas* beruht, nach diesem Vorbilde, alles Grofse in der Welt: die Wahrheit und das Recht und mit ihnen die ganze Welt sind nach einem spätern Hymnus des Ṛigveda (10,190,1, oben I, ı, S. 134) aus *Tapas* geboren; — aus *Çrama* (Abmühung) und *Tapas* ist Skambha als Erstgeborener (oben I, ı, S. 313) entstanden und durchdrang die Welt (Atharvav. 10,7,36, oben I, ı, S. 317), im *Tapas* schwang er sich auf den Rücken der Urwasser (Atharvav. 10,7,38, oben I, ı, S. 318); durch das *Tapas*, mit dem er seine Obliegenheiten erfüllt, sättigt, nach dem oben I, ı, S. 279 fg.

übersetzten Liede, der Brahmanschüler den Lehrer, sättigt er die Götter und die Welträume, steigt er empor als Sonne, schützt er beide Welten, u. s. w., durch Brahmanwandel, durch *Tapas* schützt der Fürst sein Reich, haben die Götter den Tod abgewehrt, *Tapas* übte der Brahmanschüler in dem Urmeer, als er, weltschaffend, über der Wasser Rücken stand (I, I, S. 281—282). Und auch schon im Ṛigveda setzen sich die sieben Ṛishi's zusammen um *Tapas* zu üben (10,109,4), und der in den Himmel eingehenden Seele wird zugerufen (10,154,2):

Die, unbezwingbar durch Tapas,
Zum Licht durch Tapas sind gelangt,
Die grofses Tapas vollbrachten, —
Zu diesen gehe jetzo ein!

Ein anderer Hymnus des Ṛigveda (10,136) schildert den gottbegeisterten *Muni*, wie er mit langem Haare, in gelbem, schmutzigem Gewande, nur von dem Winde umgürtet auf den Pfaden des Wildes schweift; nur seinen Leib sehen die Sterblichen: er selbst, übernatürlicher Kräfte teilhaft, fliegt durch die Luft, trinkt mit dem Sturmgotte aus der Schüssel beider Weltmeere, wird von dem Zuge des Windes zu den Göttern emporgeführt, überschaut alle Gestalten und wirkt als ein Genosse der Götter mit ihnen zum Heile der Menschen.

Zu den Zeiten der ältesten Upanishadtexte hat sich das Asketenleben schon zu einem besondern, gleichberechtigt neben dem Stande des Hausvaters stehenden, „Berufszweige" (*dharmaskandha*, Chând. 2,23) ausgebildet: man verliefs, wie Yâjñavalkya Bṛih. 2,4, Hauswesen und Familie und zog in die Waldeinsamkeit um *Tapas* zu üben und durch allmählich gesteigerte Entbehrungen und Kasteiungen den letzten Rest von Anhänglichkeit an das Erdendasein in sich abzutöten.

Beschränkter Wert der Askese nach den ältern Upanishad's.

Wir haben jetzt zu untersuchen, welche Stellung die Urheber und Vertreter der Upanishadgedanken dieser Kulturerscheinung des Asketenwesens gegenüber einnehmen.

Die Chândogya-Upanishad stellt uns zunächst 4,10 in Upakosala einen Brahmanschüler vor Augen, welcher sich darüber abhärmt (*tapto brahmacârî*, 4,10,2. 4), dafs ihm der Lehrer die Wissenschaft nicht lehren will, in Krankheit ver-

fällt und sich weigert, Nahrung zu sich zu nehmen. Auf die Aufforderung, zu essen, erwidert er: „Ach, in dem Menschen sind so vielerlei Lüste! Ich bin ganz voll Krankheit; ich mag nicht essen". (In diesen Worten tritt das eigentliche Motiv der indischen wie aller Askese deutlich hervor.) Da erbarmen sich die drei Opferfeuer seiner, und die Belehrung, welche sie ihm erteilen, beginnt mit den Worten: „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude *(kam)*, Brahman ist Weite *(kham)*". In diesen Worten liegt, dafs Brahman, als das Princip des Lebens, der Wonne *(kam = ânanda*, wie Chând. 7,23 *sukham)* und der Unendlichkeit auf dem Wege trübsinniger Askese nicht zu erreichen ist.

Chând. 2,23 redet vom *Tapas* als der Berufspflicht des Waldeinsiedlers; dasselbe wird als solche neben Brahmanschülerschaft und Hausvaterschaft anerkannt; alle drei „bringen als Lohn heilige Welten; — wer aber in Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein". — Hiermit steht nicht in Widerspruch, dafs Chând. 5,10,1 der Götterweg, welcher in Brahman führt ohne Wiederkehr und für diese Zeit noch das höchste Ziel bedeutet, denen verheifsen wird, *ye ca ime 'raṇye «çraddhâ tapa'» iti upâsate*, denn diese Worte bedeuten: „jene, welche im Walde mit den Worten: «der Glaube ist unsere Askese» Verehrung üben". Es ist vom Waldeinsiedler die Rede; aber der Askese, welche sein Beruf ist, wird hier etwas anderes, der Glaube, substituiert.

In demselben Sinne äufsert sich die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, wenn sie, diese Stelle im Anhange reproduzierend, noch deutlicher 6,2,15 nur für solche, „welche im Walde Glauben und Wahrheit üben", den Götterweg, hingegen 6,2,16 für Opfer, Almosen und Askese (von denen es 4,4,22 hiefs, dafs man durch sie das Brahman zu erkennen suche, *vividishanti*) nur den Väterweg in Aussicht stellt. — Noch schärfer drückt sich Yâjñavalkya Bṛih. 3,8,10 aus: „Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und in dieser Welt opfert und spendet und Bufse büfst *(tapas tapyate)* viel tausend Jahre lang, dem bringt es nur endlichen [Lohn]". — Die höchste Kasteiung *(paramaṃ tapas)*, so lehrt Bṛih. 5,11, sind Krankheit, Hinausgetragenwerden als Leiche und Verbrennung;

hier werden höher als künstlich herbeigeführte Kasteiungen die Leiden des Lebens und Sterbens angeschlagen.

Zunehmende Hochschätzung der Askese in den spätern Upanishad's.

Einer für die Askese günstigern Stimmung begegnen wir schon in der Taittirîya-Upanishad. Der erste, für den Schüler bestimmte Teil fordert von diesem 1,9 Askese und Vedastudium und erwähnt bei dieser Gelegenheit die Ansichten zweier Lehrer, von denen der eine „nur Askese“, der andere nur Vedastudium, „denn dies sei die Askese“, verlange. Zwischen beiden nimmt die Upanishad durch ihre Forderung von Askese und Vedastudium eine vermittelnde Stellung ein. — Höher wird die Askese im letzten, spätesten Teile, Taitt. 3 geschätzt, wo Bhṛigu von seinem Vater Varuṇa immer wieder aufgefordert wird: „durch Tapas suche das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas“, und, dem nachkommend, durch fortgesetztes Tapas sich stufenweise dazu erhebt, das Brahman als Nahrung, Lebensodem, Manas, Erkenntnis und zuletzt als Wonne zu erkennen, womit — durch Tapas — die höchste Stufe erreicht ist. (Noch viel später ist die der Taittirîyaschule zugerechnete Mahânârâyaṇa-Up., welche 62,11 höher als die Askese, *tapas,* etwas anderes setzt, *nyâsa*, „die Entsagung“, womit der Standpunkt der Sannyâsa-Upanishad's vorbereitet wird; hiervon später.) — Auch Kena 33 zählt, wie bereits erwähnt, das Tapas mit zu den Grundlagen (d. h. Voraussetzungen, *pratishṭhâḥ*) des Brahman; und nach Çvet. 1,15. 16. 6,21 wurzelt die Erkenntnis des Brahman in der *Âtmavidyâ* (der Vedântatexte) und in dem *Tapas.*

Aber einen grofsen Schritt über das Bisherige hinaus thun Muṇḍaka und Praçna, indem sie die oben erwähnte Theorie vom Väterweg und Götterweg nach Chând. und Bṛih. reproduzieren, jedoch mit einer charakteristischen Abänderung: Muṇḍ. 1,2,11 verheifst den Götterweg denen, „die im Wald Askese und Glauben üben“ *(tapaḥ-çraddhe ye hi upavasanti araṇye)*; und Praçna 1,10 eröffnet denselben solchen „die durch Askese, Brahmanwandel, Glaube und Wissen den Âtman gesucht haben“. — Bemerkenswert ist, dafs Muṇḍ. 3,2,4 ein unechtes Tapas *(tapas aliñgam),* d. h. wohl ein solches erwähnt wird, welchem das Merkmal der Erkenntnis abgeht.

Wie zu erwarten, wird auch in Bezug auf das *Tapas* von

der Maitr. Up., angesichts buddhistischer und anderer Verirrungen, der altvedische Standpunkt repristiniert. Zwar reicht Askese allein nicht hin, denn Maitr. 1,2 wird sie von Bṛihadratha in der schärfsten Weise geübt, ohne ihm doch das Âtmanwissen zu verschaffen; aber als Vorbedingung ist sie unerläſslich; Maitr. 4,3: „ohne ein Asket zu sein, kann man weder die Erkenntnis des Âtman erreichen noch auch die Werke vollbringen“ *(na atapaskasya âtmajñâne 'dhigamaḥ, karmasiddhir vâ).*

5. Andere Vorbedingungen.

Sohn oder Schüler.

Wiederholt begegnen wir in den ältern Upanishad's der Forderung, daſs eine Lehre oder Ceremonie keinem mitgeteilt werden dürfe auſser dem eigenen Sohne oder dem durch das Sakrament des *Upanayanam* aufgenommenen Schüler. Ait. Âr. 3,2,6,9: man soll den mystischen Sinn der Buchstabenverbindungen „keinem mitteilen, der nicht Schüler ist, der nicht ein Jahr lang Schüler gewesen ist, der nicht selbst Lehrer werden will“ (vgl. auch Ait. Âr. 5,3,3,4). — Chând. 3,11,5: die Lehre von Brahman als Weltsonne soll „nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, aber keinem andern, wer es auch sei. Und böte ihm einer dafür die wasserumgürtete Erde mit allem ihrem Reichtum, — «dieses ist mehr wert», so soll er denken“. — Bṛih. 6,3,12: die Rührtrankceremonie „soll man keinem mitteilen, auſser seinem Sohne oder seinem Schüler“.

Beispiele.

Dementsprechend sehen wir in den Upanishad's Menschen und Götter das Brennholz zur Hand nehmen und sich zur Schülerschaft bequemen, wie denn nach Chând. 8,11,3 Indra selbst 101 Jahre bei Prajâpati als Schüler wohnen muſste, um der vollständigen Belehrung teilhaft zu werden. Andere Beispiele sind Kaush. 1,1. 4,19. Bṛih 2,1,14. Praçna 1,1. Muṇḍ. 1,2,12.

Diese Forderung nicht unerläſslich.

Doch ist diese Forderung in der älteren Zeit noch keine unbedingte. Chând. 4,9,3 heiſst es nur, daſs „das Wissen, welches man vom Lehrer lernt [im Gegensatze zu der übernatürlichen Belehrung durch Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel], am sichersten zum Ziele führt“; und Chând. 5,11,7

belehrt König Açvapati die sechs mit dem Brennholze in der Hand (als Zeichen der Schülerschaft) sich ihm nahenden Brahmanen *anupanîya*, „ohne sie erst als Schüler bei sich aufzunehmen“. Ebenso belehrt Yâjñavalkya Bṛih. 2,4 seine Gattin Maitreyî und Bṛih. 4,1—2. 3—4 den König Janaka, die doch nicht eigentlich seine Schüler waren, und Bṛih. 3 erteilt er Belehrungen über die tiefsten Fragen (wie z. B. Bṛih. 3,8 in dem Gespräche mit der Gârgî) vor einer zahlreichen, versammelten Corona, und nur ausnahmsweise, da wo er dem Ârtabhâga das Mysterium der Seelenwanderung erklären will, zieht er sich mit diesem in die Einsamkeit zurück, Bṛih. 3,2,13.

Aber die Regel.

— Regel aber bleibt, dafs wir eines Lehrers bedürfen, der uns den Nebel der empirischen Erkenntnisweise von den Augen wegnimmt (ἀχλὺν δ'αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν, — wie Schopenhauer mit Homer's Worten den Geist Kant's zu sich sagen läfst), worüber besonders die schöne Stelle Chând. 6,14 handelt: „Gleichwie, o Teurer, ein Mann, den sie aus dem Lande der Gandhârer [am fernen Indus] mit verbundenen Augen hergeführt und dann in der Einöde losgelassen haben, nach Osten oder nach Norden oder nach Süden verschlagen wird, weil er mit verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen losgelassen worden war, aber, nachdem jemand ihm die Binde abgenommen und zu ihm gesprochen: «dort hinaus liegen die Gandhârer, dort hinaus gehe», von Dorf zu Dorf sich weiterfragend, belehrt und verständig zu den Gandhârern heimgelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewufst: «diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen»“. — Als unumgängliche Bedingung der Erkenntnis erscheint der Lehrer Kâṭh. 2,8: „und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang“; — woraus man, beiläufig gesagt, schliefsen kann, was auch aus andern Gründen hervorgeht, dafs zur Zeit der Kâṭh. Up. die ältern Upanishad's noch nicht niedergeschrieben waren.

Die „engeren“ Mittel.

Der spätere Vedânta erwähnt neben den äufsern *(vâhya)* Mitteln der Brahmanerkenntnis (Vedastudium, Opfer, Almosen, Büfsen, Fasten) als engere *(pratyâsanna)* Mittel der Erkenntnis: „Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung“

(System des Vedânta, S. 444; vgl. auch Vedântasâra 17—23). Diese Forderung geht zurück auf Bṛih. 4,4,23: „Darum, wer solches weiſs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt“. Freilich ist zweifelhaft, ob diese Stelle von den Mitteln, oder nicht vielmehr von den Folgen der Brahmanerkenntnis redet (ob *bhûtvâ* hier bedeutet „nachdem er geworden“ oder „indem er ist“). Schon die jüngern Upanishad's nehmen es, wie später Çañkara, im erstern Sinne; Kâṭh. 2,24: „nicht wer von Frevel nicht abläſst, unruhig, ungesammelt ist, nicht, dessen Herz noch nicht stille, kann durch Forschen erlangen ihn“; die hier gebrauchten Ausdrücke *avirata, açânta, asamâhita* gehen unzweifelhaft auf das *çânto, dânta', uparatas, titikshuḥ, samâhito bhûtvâ* der Bṛihadâraṇyakastelle zurück. Ebenso gewiss auch Muṇḍ. 1,2,13 *praçântacittâya, çamânvitâya* als Voraussetzung der Belehrung.

In spätern Upanishad's wird diese Vorbedingung mit der erwähnten Forderung eines Lehrers verknüpft; Çvet. 6,22: „keinem gebt es, der nicht ruhig *(na apraçântâya)*, der nicht Sohn oder Schüler ist *(na aputrâya açishyâya vâ)*“. Ebenso, und vielleicht in Rückerinnerung an diese Stelle, Maitr. 6,29: „dieses Allergeheimnisvollste soll man keinem kundmachen, der nicht Sohn oder Schüler *(na aputrâya, na açishyâya)*, und der noch nicht beruhigt ist *(na açântâya)*“.

Weitere Anforderungen.

Die Erlangung eines Lehrers und die fünf Forderungen der Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld und Sammlung sind die regelmäſsig wiederkehrenden Vorbedingungen. Daneben werden gelegentlich einige andere erwähnt, wie Chând. 7,26,2 Reinheit der Nahrung und daraus folgende Reinheit des Wesens *(sattva-çuddhi)*; letzteres wird (wie so vieles aus Chând. 7) Muṇḍ. 3 reproduziert in dem Verse Muṇḍ. 3,2,6, der von hier in Mahânâr. 10,22 und Kaivalya 3—4 übergegangen ist. — Kâṭh. 6,9 fordert etwas unbestimmt, daſs man „an Herz und Sinn und Geist bereitet“ sei, und Muṇḍaka knüpft 3,2,10—11 die Mitteilung der Brahmavidyâ an die Bedingung, daſs das Kopfgelübde *(çirovratam)* erfüllt sei, worunter wohl nicht mit Çañkara *çirasi agnidhâraṇam*, sondern einfach die Observanz zu verstehen ist, welche schon in dem Namen *Muṇḍaka* liegt, das Haupt kahl zu scheren. Auch in noch

spätern Upanishad's kommen gelegentlich besondere Einschränkungen der Mitteilung vor; so verbietet Nṛisiṅhap. 1,3, die Gliedersprüche (nicht den Spruchkönig) einem Weib oder Çûdra mitzuteilen, und Râmap. 84 schärft ein, dafs das Diagramm nicht an gemeine (ungebildete, *prâkṛita*) Menschen gegeben werde.

6. Der Standpunkt des Nichtwissens, des Wissens und des Überwissens in Bezug auf das Brahman.

Brahman als Gegenstand des Wissens.

Die allgemeine Grundanschauung der Upanishad's ist, dafs das Brahman, d. h. der Âtman, ein Gegenstand des Wissens ist; Bṛih. 2,4,5: „den Âtman, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken!“ — Chând. 8,7,1: „das Selbst, ... das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen“, — und so zahlreiche andere Stellen; und alle Upanishadtexte haben ja den Zweck, dieses Wissen von Brahman (die *brahmavidyâ, âtmavidyâ*) mitzuteilen.

Empirisches Wissen ein blofses Nichtwissen.

Aber sehr bald mufste man sich bewufst werden, dafs dieses Wissen von Brahman wesentlich von anderer Art ist als das, was man im gewöhnlichen Leben „Wissen“ nennt. Denn man konnte, wie Nârada Chând. 7,1,2, alle möglichen Erfahrungen und empirischen Wissenschaften besitzen und sich dabei doch hinsichtlich des Brahman im Zustande des Nichtwissens *(avidyâ)* befinden. Dieser Begriff, ursprünglich rein negativ, wurde mit der Zeit mehr und mehr positiv: er war negativ, sofern alles Erfahrungswissen die Erkenntnis des Brahman nicht förderte, und er wurde positiv, sofern man sich bewufst wurde, dafs die Erkenntnis der empirischen Realität das Brahmanwissen geradezu verhinderte; die *Avidyâ* ging aus dem negativen Begriffe eines blofsen Nichtwissens zu dem positiven eines Falschwissens über. Das empirische Wissen, welches uns eine vielheitliche Welt zeigt, wo in Wahrheit nur Brahman ist, und einen Leib, wo in Wahrheit nur die Seele ist, mufs ein falsches Wissen, eine Täuschung, eine *Mâyâ* sein. — Dies ist ein sehr merkwürdiger Schritt; es ist derselbe, welchen Parmenides und Platon thaten, wenn sie die Erkenntnis der Sinnenwelt für blofsen Trug,

für εἴδωλα erklärten, — welchen Kant that, wenn er bewies, dafs die ganze empirische Realität nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich. — Es ist von grofsem Interesse, den ersten Spuren dieses Gedankens in Indien nachzugehen und zu verfolgen, wie die *Avidyâ* aus dem negativen Nichtwissen zu einem positiven Falschwissen wird.

Avidyâ als Falschwissen.

Ein erstes Aufkeimen desselben finden wir schon im Ṛigveda, wenn es 10,81,1 (oben I, I, S. 136) von dem Weltenvater heifst, dafs er, indem er in die niedere Welt eingegangen, *prathamachad* „das Ursprüngliche verhüllend" (*mukhyaṃ, nishprapañcaṃ, pâramârthikaṃ rûpam âvṛiṇvan,* Sâyaṇa) gewesen sei. — Weiterhin schildert eine tiefe Stelle des Çatapathabrâhmaṇam 11,2,3 (übersetzt oben I, I, S. 259—260), wie das Brahman in der Schöpfung der niedern und der höhern Welten mitsamt ihren Göttern sich „offenbar" gemacht habe, wie es in dieselben hineinrage mittels seiner beiden „grofsen Ungetüme" *(abhva),* seiner beiden „grofsen Erscheinungen" *(yaksha),* nämlich mittels der Namen und der Gestalten, wie es selbst aber „in die jenseitige Hälfte eingegangen sei" *(parârdham agacchat).*

Der Fortentwicklung dieser Gedanken begegnen wir in den Upanishad's. Bṛih. 1,6,3 wird die Welt der Namen, Gestalten und Werke (mittels einer jener kurzen Geheimformeln, welche vermutlich die ältesten „Upanishad's" bildeten, oben S. 16 fg.) definiert als *amṛitaṃ satyena channam,* „das Unsterbliche [Brahman], verhüllt durch die [empirische] Realität". Die Erklärung der Formel folgt sogleich darauf: „der Prâṇa [d. h. der Âtman] nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener Prâṇa verhüllt". — Wie hier (und Taitt. 2,6: „als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität"), bedeutet das Wort *satyam* die empirische Realität auch Bṛih. 2,1,20, wo es in einer andern „Upanishad" nebst angefügter Erklärung heifst: „Seine Upanishad ist: «die Realität der Realität» *(satyasya satyam)*; nämlich die Lebensgeister [nebst Welten, Göttern und Wesen, wie wir aus dem Vorhergehenden ergänzen dürfen] sind die Realität, und er ist ihre Realität". Er ist — so werden wir dies zu verstehen haben — an der

amṛitaṃ satyena channam.

satyasya satyam.

sogenannten Realität dasjenige, was von ihr wirklich real ist. Das ist auch der Sinn der Bilder Bṛih. 2,4,7—9: der Âtman ist das Musikinstrument (die Trommel, Muschel, Laute), die Welterscheinungen sind die Töne desselben; wie man die Töne nur ergreifen kann, indem man das Instrument ergreift, so läſst sich die vielseitige Welt nur erkennen, indem man den Âtman erkennt; nur von ihm giebt es ein Wissen, alles andere ist „Nichtwissen“. — Dementsprechend lehrt Chând. 6,1,3, daſs die „Umwandlung“ des Âtman zur vielheitlichen Welt der Erscheinungen nur *vâcârambhaṇam* „an Worte sich klammernd“, *nâmadheyam* „ein bloſser Name“ ist, und daſs „in Wahrheit“ nur das Eine, Seiende, d. h. der Âtman, vorhanden ist. Somit giebt es auch nur von ihm ein wirkliches Wissen; alles empirische Wissen, die vier Veden und die ganze Reihe der empirischen Wissenschaften, wie sie Chând. 7,1,2—3 aufgezählt werden, sind, wie es dort heiſst, *nâma eva* „bloſser Name“; und der in ihnen wohlbewanderte Nârada befindet sich in der „Finsternis“, aus der ihn erst die Erkenntnis des Âtman zum andern Ufer hinüberführt (Chând. 7,26,2). — Die Seele und die sie betreffenden „wahren Wünsche“ des Fortlebens nach dem Tode in der Brahmanwelt sind, wie Chând. 8,3,1—2 entwickelt, durch die empirische, eine Vernichtung durch den Tod lehrende Erkenntnis „mit Unwahrheit zugedeckt. Sie sind in Wahrheit da, aber die Unwahrheit ist über sie gedeckt“; und „gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weiſs, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt“.

Erläuternde Bilder.

vâcârambhaṇaṃ vikâro.

tamas.

anṛitam.

Was in diesen Stellen als leeres Wort, bloſser Name, Finsternis, Unwahrheit bezeichnet wird, d. h. die ganze empirische Erkenntnis der Dinge, das wird weiterhin *Avidyâ* „das Nichtwissen“ genannt. So, vielleicht zuerst, Bṛih. 4,4,3. 4, wo es von der Seele heiſst, daſs sie, indem sie im Tode den Leib abschüttle, „das Nichtwissen loslasse“ *(avidyâṃ gamayitvâ)*. Das Nichtwissen ist hier und weiterhin die empirische Realität; ein Wissen giebt es nur von Brahman. Wie nach Platon

Avidyâ.

nur das Ewige Gegenstand der ἐπιστήμη ist, während es von der dem Flusse des Heraklit unterworfenen Erscheinungswelt nur eine δόξα giebt, so erklärt Çvet. 5,1: *ksharaṃ tu avidyâ hi, amṛitaṃ tu vidyâ* „das Fliefsende ist das Nichtwissen, das Ewige ist das Wissen", d. h. ist ein Gegenstand des Wissens. — Mit poetischer Lebendigkeit werden Nichtwissen und Wissen einander gegenübergestellt Kâṭh. 2,1—6: das Ziel des Nichtwissens ist die Lust *(preyas)*, das Ziel des Wissens das Heil *(çreyas)*; jenes sagt: „dies ist die Welt" *(ayaṃ loko)*, dieses ist auf die andre Welt gerichtet:

Avidyâ und *Vidyâ*.

Ja, weit verschieden und entgegenstehend
Ist, was genannt wird Wissen und Nichtwissen;
Nach Wissen seh' ich Naciketas trachten,
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.

In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähnend,
So laufen ziellos hin und her die Thoren,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.

Der letzte Vers wird Muṇḍ. 1,2,8—10 weiter ausgesponnen; beide Verse werden citiert Maitr. 7,9. In ähnlicher Weise wird das Thema behandelt in den (später eingelegten) Versen Bṛih. 4,4,11—12 (vgl. Kâṭh. 1,3):

Ja, diese Welten sind freudlos,
Von blinder Finsternis bedeckt;
In sie geh'n nach dem Tod alle,
Die nichterweckt, nichtwissend sind.

Doch wer des Âtman ward inne
Und sich bewufst ist: «ich bin er!»
Was wünschend, wem zulieb möchte
Der nachkranken dem Leibe noch!

In noch schärfern Ausdrücken wird die Verblendung des Nichtwissenden geschildert Îçâ 3:

Ja, dämonisch ist dies Weltall,
Von blinder Finsternis bedeckt!
Darein geh'n nach dem Tod alle,
Die ihre Seele mordeten.

Weil das Wissen vom Âtman der empirischen Realität als dem Reiche des Nichtwissens gegenübersteht, kann es auch nicht durch blofse (auf sie bezügliche) Reflexion *(tarka)*, sondern nur durch Offenbarung, welche durch den Lehrer übermittelt wird, gewirkt werden (Kâṭh. 2,7—9); in dem Mafse, wie der Âtman personifiziert als Gott aufgefafst wird, erscheint diese Offenbarung als eine Gnade desselben (Kâṭh. 2,23, entlehnt Muṇḍ. 3,2,3):

Wissen durch Offenbarung.

Durch Gnade.

Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Ein anderer Vers, welcher ursprünglich wohl (Kâṭh. 2,20, nach Çaṅkara's Lesung) das Schauen des im Herzen verborgenen Âtman demjenigen verheifst, welcher „durch Beruhigung der Organe" *(dhâtu-prasâdâd,* vgl. Chând. 8,15 *âtmani sarvendriyâṇi sampratishṭhâpya)* willenlos *(akratu)* geworden ist, hat Çvet. 3,20. Mahânâr. 10,1 eine theistische Färbung erhalten, indem er die Erkenntnis des Âtman (der doch nach eben diesem Verse im Herzen wohnt) „durch die Gnade des Schöpfers" *(dhâtuḥ prasâdâd)* eintreten läfst. — Einen noch ausgeprägteren Theismus, welcher vom ursprünglichen Gedanken der Âtmanlehre sich weit entfernt, zeigen, wie die ganze Çvetâçvatara-Upanishad, so auch die ihr 2,1—5. 3,1—6. 4,1 eingeflochtenen Gebete an Savitar, Rudra und Brahmán um geistige Erleuchtung.

Kein Wissen von Brahman möglich.

Die bisher dargestellte Lehre, nach welcher das Brahman, der Âtman erkannt wird durch ein (metaphysisches) Wissen, wird auf dem Boden der Upanishad's selbst durchbrochen durch eine andere und, wie sich nicht leugnen läfst, tiefere Auffassung, nach der es vom Âtman als dem alleinigen, in allem vorhandenen Wesen der Dinge ein Wissen nicht giebt und nicht geben kann. Denn jedes Erkennen setzt voraus ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt, mithin eine Zweiheit; der Âtman aber bildet eine absolute Einheit. Wir wollen die Entwicklung dieses Gedankens kurz an der Hand der Texte verfolgen.

Der Quellpunkt des ganzen Gedankens von der Unerkennbarkeit des Âtman liegt in den Yâjñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam, und die Kühnheit und Schroffheit, mit der er hier auftritt, sowie die originelle Art seiner Begründung scheinen für einen individuellen Genius als Urheber desselben zu sprechen. In seinem Gespräche mit Maitreyî stellt Yâjñavalkya Bṛih. 2,4,12 die paradoxe Behauptung auf: „nach dem Tode ist kein Bewufstsein“, und begründet dieselbe mit den Worten: „denn wo eine Zweiheit gleichsam ist [in Wahrheit ist sie nicht], da siehet einer den andern, da riecht, hört, redet an, versteht, erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, sehen, hören, anreden, verstehen, erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“ — Genau betrachtet liegen hier zwei Gedanken vor: 1) der höchste Âtman ist unerkennbar, weil er die All-Einheit ist, während jedes Erkennen eine Zweiheit von Subjekt und Objekt voraussetzt; aber 2) auch der individuelle Âtman („durch welchen er dieses alles erkennt“) ist unerkennbar, weil er bei allem Erkennen das Subjekt des Erkennens (der Erkenner) ist, mithin niemals Objekt sein kann. Im Grunde sind diese beiden Gedanken einer: denn der individuelle Âtman ist in Wahrheit der höchste Âtman, und in dem Mafse, wie wir uns zu dieser Erkenntnis erheben, schwindet die Illusion des Objektes, und es bleibt allein das objektlose Subjekt des Erkennens übrig, welches, im Wachen wie im Traume, die Objekte aus sich heraussetzt, — „denn er ist der Schöpfer!“ (Bṛih. 4,3,10). — Derselbe Gedanke findet sich in den Reden Yâjñavalkya's noch an fünf weitern Stellen, die wir, teilweise in Verkürzung, mitteilen.

Nach dem Tode ist kein Bewufstsein.

Bṛih. 3,4,2: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens.“ — Bṛih. 3,8,11: „Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm ein Sehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Hörendes, nicht giebt es aufser ihm ein

Das Subjekt des Erkennens ist unerkennbar.

Verstehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Erkennendes.“ — Dieselben Worte kehren, fast unverändert, wieder Bṛih. 3,7,23, am Schlusse eines Abschnittes, der wegen der Verknüpfung des Weltfadens und des innern Lenkers weniger ursprünglich zu sein scheint. — Bṛih. 4,3,23—31 (vom Tiefschlafenden): „Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte.“ Ebenso weiter vom Riechen, Schmecken, Reden, Hören, Denken, Fühlen und Erkennen. „Denn [nur] wo ein andres gleichsam ist, sieht einer das andre, riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt und erkennt einer das andre.“ — Bṛih. 4,4,2 (vom Sterbenden): „Weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen [in Wahrheit bleibt er ewig sehend], weil er eins geworden ist, darum riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt, erkennt er nicht, wie sie sagen.“

Bṛihad-âraṇyakam als letzte Quelle.

Wenn wir die Ursprünglichkeit, feste Geschlossenheit und (wie wir später sehen werden) Übereinstimmung mit den übrigen Anschauungen Yâjñavalkya's erwägen, welche der Gedanke an allen angeführten Stellen zeigt, so wird uns sehr wahrscheinlich, dafs alle weiter anzuführenden Stellen, und somit die ganze Fortentwicklung der Lehre von der Unerkennbarkeit des Âtman, von den Gedanken, vielleicht auch von dem Texte des Bṛihadâraṇyakam abhängig sind. So schon die beiden Chândogyastellen, die wir anzuführen haben. Chând. 6,15,1—2 (vgl. 6,8,6): „Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten herum und fragen ihn: «Erkennst du mich? Erkennst du mich?» — Solange noch nicht seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er sie. Aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie nicht mehr.“ Diese Stelle, so selbständig sie auftritt, scheint doch, dem Hauptgedanken nach, schon von der zuletzt angeführten Stelle Bṛih. 4,4,2 abhängig zu sein, da das Umgekehrte sich

jedenfalls nicht annehmen läfst. Auch die Chând. 6,9 und 6,10 in den Bildern von den Bienen und den Flüssen gelehrte Unbewufstheit beim Eingange in das Seiende scheint unter dem Einflusse der oben zuerst mitgeteilten Stelle Bṛih. 2,4,12 „nach dem Tode ist kein Bewufstsein" zu stehen. Und ebenso klingen die (Bṛih. 2,4,14) weiter folgenden Worte wieder in Chând. 7,24,1: „Wenn einer [aufser sich] kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit *(bhûman)*; wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte *(alpam)*. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich." Das Plötzliche und Unvermittelte, mit dem dieser Gedanke hier auftritt, scheint auf eine Abhängigkeit von dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya zu deuten.

Dem Einflusse dieses Gedankens wird es in erster Linie zuzuschreiben sein, wenn sich weiterhin, im Gegensatze zu der allgemeinen Tendenz der Upanishad's, das Wissen vom Âtman zu suchen und zu lehren, mehr und mehr die Theorie herausbildete, dafs der Âtman (dessen Unerkennbarkeit, wie wir später sehen werden, schon Yâjñavalkya mit seinem *neti neti* so scharf betont hatte) gar kein Gegenstand des Wissens sei. Jetzt erschien das Wissen vom Âtman, welches ihn als Objekt sich gegenüberstehen hat, folglich noch mit der Zweiheit behaftet ist, als ein niederer Standpunkt, welcher zu überwinden ist, um zur vollen Einswerdung mit Brahman, mit dem Âtman zu gelangen.

Der Âtman kein Gegenstand des Wissens.

Diese Anschauung tritt zum erstenmal deutlich hervor in dem grofsartig ausgeführten Weltgemälde, Taitt. 2. Der Verfasser dieses Textes geht aus von der Verkörperung des Âtman in der materiellen Natur und im menschlichen Leibe, dem nahrungsartigen Selbst. Von diesem als blofser Hülle gelangt er, tiefer und tiefer in den Kern des hier erscheinenden Wesens eindringend, zum lebensartigen, manasartigen und endlich zum erkenntnisartigen Selbst, dem *vijñânamaya Âtman*. Aber auch dieser, für welchen Brahman ein Gegenstand der Erkenntnis ist, ist eine blofse Hülle des wonneartigen Selbstes, welches sich mit Brahman eins fühlt. Hier wird die Frage aufgeworfen:

Das Wissen als niederer Standpunkt.

Ob irgend ein Nichtwissender
Abscheidend geht in jene Welt?
Oder ob wohl der Wissende
Abscheidend jene Welt erlangt?

Weder der eine noch der andere, so lautet die aus dem Folgenden zu entnehmende Antwort, welches schildert, wie das Brahman, die Welt schaffend, in dieselbe eingeht als Seiendes, Aussprechliches, Gegründetes, Bewufstsein, Realität, während es seinem eigentlichen Wesen nach beharrt als Jenseitiges, Unaussprechliches, Grundloses, Unbewufstsein, Nichtrealität. In dem Gefühl der Einheit mit dem letztern besteht die Wonne: „denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt (*abhayaṃ gato bhavati,* wie Janaka, welchem Yâjñavalkya Bṛih. 4,2,4 zuruft: *abhayaṃ vai, Janaka, prâpto 'si!*). Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [oder „eine wenn auch kleine Trennung“ zwischen sich als Subjekt und dem Âtman als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünket [indem er Brahman zum Objekt der Erkenntnis macht]“. Denn zu Brahman reicht kein Wort, kein Begriff:

Vor dem die Worte umkehren
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Wie kann Brahman erfafst werden?

Aber, wenn Brahman auf dem Wege der Erkenntnis nicht erreichbar ist, wie kann dann jene Einswerdung mit ihm bewerkstelligt werden? Mit dieser Frage beschäftigen sich die folgenden Texte. Ein Schüler wirft Kena 3 die Frage auf:

Das, bis zu dem kein Aug' vordringt,
Nicht Rede und Gedanke nicht,
Bleibt unbekannt, und nicht seh'n wir,
Wie einer es uns lehren mag!

Ihm dient zur Antwort (Kena 3 und 11):

Verschieden ist's vom Wifsbaren
Und doch darum nicht unbewufst! —

So haben von den Altvordern
Die Lehre überkommen wir.

Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weifs es nicht, —
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!

Unsere Erkenntnis ist der Aufsenwelt zugewendet, aber es giebt noch einen andern Weg (Kâṭh. 4,1):

Auswärts die Höhlungen der Schöpfer bohrte:
Darum sieht man nach aufsen, nicht im Innern.
Ein Weiser wohl inwendig sah den Âtman,
In sich gesenkt den Blick, das Ew'ge suchend.

„In sich gesenkt den Blick", wörtlich: „das Auge umwendend", *âvṛittacakshus* (vgl. Jakob Böhme's „umgewandtes Auge").

Hier, im eignen Innern wird uns die Realität des Âtman zur unmittelbaren Gewifsheit (Kâṭh. 6,12—13):

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfafst man ihn:
„Er ist!" durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andre Art erfafst.

„Er ist!" so ist er auffafsbar,
Sofern er beider Wesen ist,
„Er ist!" wer so ihn auffafste,
Dem wird klar seine Wesenheit.

Polemik gegen das Wissen.

Zunehmend verschärft sich die Polemik gegen das Wissen. So in dem Bṛih. 4,4,10 später eingelegten Verse:

In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich.

Dieser Vers wird Îçâ 9—11 wiederholt und (mit Anlehnung an Kena 3) weiter ausgeführt:

Anders als, wozu führt Wissen,
Und wozu führt Nichtwissen, ist's!
So haben von den Altmeistern
Die Lehre überkommen wir.

Wer das Wissen und Nichtwissen
Beide [als unzulänglich] weifs,
Der überschreitet durch beides
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Unterdrückung der Sinnenerkenntnis.

Hieran schliefst sich die Forderung, die uns ein falsches Wissen vorgaukelnde Sinnenerkenntnis zu unterdrücken. Schon Bṛih. 1,5,23 empfiehlt: „darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll [mit Unterdrückung der andern Sinnesthätigkeiten] einatmen und ausatmen“; Chând. 8,15 fordert, dafs man „alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt“; Muṇḍaka verlangt 3,1,8 *jñânaprasâda* „Stillstand des Erkennens“ und läfst 3,2,7 mit den Werken auch den *vijñânamaya âtman* (Taitt. 2,4) in dem höchsten Ewigen einswerden; und Maitr. 6,19 giebt die Anweisung, das Bewufstsein mitsamt dem feinen Leibe *(liñgam)* als Träger desselben im Unbewufsten einzutauchen:

Was unbewufst im Bewufstsein
Weilt, undenkbar, geheimnisvoll,
Darin Bewufstsein eintauche
Und das Liñgam, des Grunds beraubt.

Der *Yoga*.

Alle diese Forderungen gehören schon dem *Yoga* an, welchen wir weiter unten noch als eine Praxis kennen lernen werden, durch die man hoffte, jene überintellektuelle Einswerdung mit dem Âtman durch künstliche Mittel ins Werk zu setzen.

II. Das Suchen nach dem Brahman.

1. Der Âtman (das Brahman) als die Einheit.

Suchen nach der Einheit.

Nachdem schon in den Zeiten des Ṛigveda, wie wir oben I, 1, S. 103 fg. sahen, die Erkenntnis der Einheit zum Durchbruche gekommen war und in Hymnen wie Ṛigv. 1,164. 10,129 ihren Ausdruck gefunden hatte, war und blieb es die weitere Aufgabe, die ewige Einheit, welche allen Erscheinungen der Natur zu Grunde liegt, näher zu bestimmen. Typisch für das Suchen nach derselben ist vor allem der Hymnus Ṛigv. 10,121, welcher auf die neunmal wiederholte Frage: „wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?“ im zehnten Verse die Antwort

giebt: „*Prajâpati!* Du bist es und kein andrer, der alles dies Entstandene umfaſst hält!“ (oben I, I, S. 132 fg.). Wir haben oben im einzelnen verfolgt, wie dieses Suchen durch die Zeit der Brâhmaṇa's sich fortsetzt, wie Prajâpati nach und nach durch das Brahman verdrängt wurde, und wie man schlieſslich den schärfsten Ausdruck für das, was man suchte, in dem Begriffe des Âtman fand. Der *Âtman* ist der indische Ausdruck für das, was wir „Princip“ zu nennen pflegen (oben I, I, S. 3 fg.), und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daſs er viel schärfer und treffender als irgend ein abendländisches Analogon das eine und ewige Problem aller philosophischen Forschung bezeichnet: denn er fordert uns auf, das eigentliche Selbst des Menschen, das Selbst der Welt zu ergreifen und alles vom Menschen und von der Natur abzulösen, was sich nicht als dieses Selbst, als das eigentliche, tiefste und letzte Wesen der Dinge erweist. — Daneben wird oft genug das unbestimmtere *Brahman* für unser Princip gebraucht; so in den sogleich zu besprechenden Stellen Bṛih. 2,1,1 (Kaush. 4,1). Bṛih. 4,1,2—7. Chând. 5,11,1; so hebt Çvet. 1,1 an mit der Frage: „Was ist Urgrund, was Brahman?“ und noch Praçna 1,1 und in der Ârsheya-Upanishad (Ark'hi), Up. S. 853 fg., kommen weise Männer zusammen, um nach dem „Brahman“ zu forschen.

Der *Âtman* ist die gesuchte Einheit.

Brahman als Name für Princip.

Beide Ausdrücke, *Brahman* und *Âtman* bedeuten somit das Princip der Welt und werden in diesem Sinne in den Upanishad's gewöhnlich synonym gebraucht, wechseln oft in demselben Texte mit einander ab oder stehen auch neben einander, wie in der, Chând. 5,11,1 aufgeworfenen, Frage: *ko na' âtmâ, kiṃ brahma?* wo Çaṅkara bemerkt, daſs Brahman das definiendum *(viçeshyam)* und Âtman das definiens *(viçeshaṇam)* bedeute (was im allgemeinen, wenn auch nicht gerade hier, zutrifft), daſs durch *brahman* die in *âtman* liegende Einschränkung auf das eigene Selbst aufgehoben werde, und durch *âtman* der Auffassung des *brahman* als einer zu verehrenden Gottheit entgegengetreten werde. Aber beide Ausdrücke sind, wie schon diese Bemerkung zeigt, von unbestimmtem Inhalte: der Begriff des *brahman* ist, wie wir oben I, I, S. 240 fg. sahen, sehr vieldeutig, und der Begriff des *âtman* ist, wie gleichfalls oben I, I, S. 286 fg. gezeigt wurde, ein relativer und negativer

***Âtman* und *Brahman*.**

Unbestimmtheit dieser Begriffe.

Begriff, der uns mehr sagt, worin wir das Wesen des Menschen und der Welt nicht zu suchen haben, als dafs er uns über dieses Wesen einen positiven Aufschlufs gäbe. Gerade hierin liegt sein philosophischer Wert: denn das Wesen der Dinge bleibt, seiner Natur nach, ein ewig Unerkennbares, und jeder Versuch, dasselbe zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, nötigt uns, ihm Bestimmungen aufzuheften, die aus der unserm Intellekte allein zugänglichen Sphäre der empirischen Realität erborgt sind und dem ansichseienden Wesen der Dinge nicht zukommen. Aus dieser realistischen Tendenz entspringen die vielen falschen oder unvollkommenen Versuche, das *Brahman,* den *Âtman* zu erklären, welche von den Lehrern der Upanishad's selbst verworfen werden und die wir jetzt zu besprechen haben.

Versuche, dieselben zu bestimmen.

2. Die Erklärungsversuche des Bâlâki.

Bâlâki Gârgya (Bṛih. 2,1. Kaush. 4).

Nach einer in zweifacher Recension, Bṛih. 2,1 und Kaush. 4, überlieferten Erzählung tritt der gelehrte, berühmte und stolze Brahmane Bâlâki Gârgya vor den König Ajâtaçatru mit dem Anerbieten: „Lafs mich dir das Brahman erklären.“ Er versucht sodann zwölfmal (in Kaushîtaki sechzehnmal) nach einander das Brahman zu definieren als den Geist *(purusha)* in der Sonne, im Monde, im Blitze, im Äther, im Winde, im Feuer, im Wasser u. s. w., worauf der König die Definition jedesmal widerlegt, indem er auf die untergeordnete Stellung hinweist, die der betreffende Purusha im Ganzen der Natur einnimmt. Den zum Schweigen gebrachten Brahmanen belehrt er sodann an dem Beispiele eines Tiefschlafenden. Dasjenige, worin seine Lebensgeister *(prâṇâḥ)* weilen, und woraus beim Erwachen sie, und mit ihnen alle Welten, Götter und Wesen hervortreten, ist der *Âtman;* er ist das von Gârgya vergebens zu erklären unternommene Brahman. — Die Erwartung des Lesers, Näheres über das Verhältnis des Brahman zu den Purusha's des Gârgya zu erfahren, wird in beiden Recensionen nicht erfüllt. Beide zeigen nur, wie aus dem Âtman beim Erwachen die Prâṇa's (Rede, Auge, Ohr, Manas) und durch sie, als von ihnen abhängig, alle Welten, Götter und Wesen hervorgehen.

Belehrung desselben durch *Ajâtaçatru.*

3. Die Erklärungsversuche des Çâkalya.

In ähnlicher Weise unternimmt es Vidagdha Çâkalya Bṛih. 3,9,10—17. 26, den Purusha zu bestimmen, welcher den höchsten Gipfel alles durch das Wort Âtman Bezeichneten (*sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam*) bilde; indem er aber dann als den Standort desselben achtmal nach einander einseitig die Erde, die Liebe, die Gestalten, den Äther u. s. w. bezeichnet, erhält er durch Yâjñavalkya die Zurechtweisung, dafs dasjenige, was er für den höchsten Gipfel alles durch das Wort Âtman Bezeichneten erkläre (*sarvasya âtmanaḥ parâyaṇaṃ yam âttha*), nicht dieses, sondern nur ein untergeordneter, in der Körperlichkeit, der Liebe, der Sonne, dem Hörbaren u. s. w. schaltender Purusha sei. „Der aber", so fährt Yâjñavalkya Bṛih. 3,9,26 fort, „diese Purusha's auseinandertreibend, zurücktreibend (d. h. sie zur Thätigkeit antreibend und von ihr zurückrufend), über sie hinausschreitet (ihnen überlegen ist), nach diesem Purusha der Upanishadlehre frage ich dich". Diesen weifs Çâkalya nicht zu nennen und mufs den Frevel, einen untergeordneten Purusha für *sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam* ausgegeben zu haben, mit dem Tode büfsen. (So nach der von uns angenommenen Personenverteilung; nach der traditionellen, weniger guten, würde Yâjñavalkya die Frage nach dem *sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam* aufwerfen und Erde, Liebe, Gestalten, Äther u. s. w. als seinen Standort bezeichnen, und der Frevel des Çâkalya würde darin bestehen, nicht den von Yâjñavalkya als Antwort erwarteten Âtman, sondern nur einen untergeordneten, in der Körperlichkeit, der Liebe, der Sonne, dem Hörbaren u. s. w. schaltenden Purusha zu nennen.)

Vidagdha Çâkalya, Bṛih. 3,9.

Yâjñavalkya's Kritik.

4. Sechs einseitige Definitionen.

Wie Bṛih. 2,1 zwölf, Kaush. 4 sechzehn, Bṛih. 3,9,10—17 acht, so werden sechs einseitige (*ekapâd*) Definitionen des Brahman kritisiert Bṛih. 4,1, wo Janaka zum Yâjñavalkya kommt, nachdem er, wie der Reisende sein Schiff oder seinen Wagen verproviantiert, seine Seele mit Geheimlehren, *upanishad*'s, ausgerüstet hat (Bṛih. 4,2,1). Diese „Upanishad's" be-

Sechs Definitionen, Bṛih. 4,1.

stehen in sechs von andern Lehrern aufgestellten Definitionen des Brahman als Rede, als Odem, als Auge, als Ohr, als Manas, als Herz. Alle diese Definitionen lassen sich, wenn auch nicht immer genau so und unter den angegebenen Namen, in den vorhandenen Texten noch nachweisen; vgl. zu *vâg vai brahma* Pañcav. Br. 20,14,2 (oben I, I, S. 206). Chând. 7,2,2; zu *prâṇo vai brahma* oben I, I, S. 297 fg. Bṛih. 1,5,23. 3,7,1—2. Chând. 4,3,3. 7,15. Taitt. 3,3. Kaush. 2,1. 2. 2,13. Praçna 2,13; zu *cakshur vai brahma* Chând. 1,7,4. 4,15,1. 8,7,4. Kaush. 4,17. 18. Bṛih. 2,3,5. 5,5,4; zu *çrotraṃ vai brahma* Taitt. 3,1. Kaush. 4,14; zu *mano vai brahma* oben I, I, S. 203. 206. 335. Chând. 3,18,1. Ait. 3,2; zu *hṛidayaṃ vai brahma* Chând. 3,12,4. 8,3,3. Bṛih. 5,3; vgl. auch im allgemeinen Chând. 3,18, wo *vâc, prâṇa, cakshuḥ, çrotram* die vier Füſse des Brahman, und Chând. 4,8,3, wo *prâṇa, cakshuḥ, çrotram, manas* den einen der vier Füſse des Brahman bilden. Alle diese und ähnliche Definitionen, mögen sie nun historisch oder zur Charakterisierung historischer Richtungen fingiert sein, entspringen aus dem Bestreben, das seiner Natur nach Unerkennbare zu erkennen, wobei dann freilich nichts übrig bleibt, als daſs man dasselbe, mit bewuſster oder unbewuſster Symbolik, unter der Form irgend einer seiner Erscheinungen auffaſst. Die Kritik, welcher Yâjñavalkya die genannten sechs Definitionen des Brahman als *vâc, prâṇa, cakshus, çrotram, manas, hṛidayam* unterwirft, besteht darin, daſs er sie für bloſse Sitze *(âyatana)* erklärt, mittels welcher sechs entsprechende, an dem göttlichen Wesen angenommene Bestimmungen als *prajñâ, priyam, satyam, ananta, ânanda, sthiti* in dem allen sechsen als Standort *(pratishṭhâ)* gemeinsamen Raume zum Ausdrucke kommen. Fragen wir aber weiter nach dem Wesen dieser sechs Bestimmungen, so werden wir wieder auf jene sechs Manifestationen derselben im Raume als *vâc, prâṇa, cakshus, çrotram, manas, hṛidayam* zurückgewiesen; und so, zwischen den empirischen Erscheinungsformen und den, in ihnen zum Ausdruck kommenden, empirischen Bestimmungen des göttlichen Wesens hin und her geworfen, begreifen wir, daſs Erscheinungen immer wieder nur durch Erscheinungen erklärt werden können, und daſs auf diesem Wege dem Wesen der Gottheit nicht beizu-

Yâjñavalkya's Kritik.

kommen ist. Einen andern Weg schlägt dann (4,2) Yâjña-valkya selbst ein, indem er, ausgehend von der Frage, was aus der Seele nach dem Tode werde, zunächst eine Schilderung der individuellen Seele entwirft, wie sie, von Adern umsponnen und genährt, im Herzen wohnt und in den beiden Augen gleichsam ihre Fühlhörner ausstreckt, — dann aber plötzlich diese ganze individuelle Seele wie einen verdeckenden Vorhang hinwegzieht, sodafs wir vor uns und um uns und in uns nur die eine, allgegenwärtige, höchste Seele sehen, womit dann jene Frage nach dem individuellen Fortleben der Seele dadurch beantwortet wird, dafs ihr der ganze Boden, auf dem sie steht, entzogen wird, und sie, als keinen Sinn gebend, hinwegfällt. — Eine bessere Antwort können wir auch heute noch nicht geben.

Positive Lösung.

5. Definitionen des *Âtman Vaiçvânara.*

Sechs Versuche, den *Âtman Vaiçvânara* zu bestimmen, Chând. 5,11 fg.

Wie der Begriff des *Brahman,* so war auch der des *Âtman,* bei der Vieldeutigkeit dieses Wortes, manchen Mifsverständnissen ausgesetzt. Eines derselben entsprang daraus, dafs man über der kosmischen Bedeutung des Âtman als Weltprincip seine psychische Bedeutung, die Verwirklichung dieses Princips im eignen Selbst, übersah. Dies ist der Fall bei den fünf Brahmanen, welche Chând. 5,11 zusammenkommen und die Frage aufwerfen: „was ist unser Âtman, was das Brahman?“ Sie wenden sich mit dieser Frage an Uddâlaka Âruṇi, von dem sie wissen, dafs er eben jetzt den *Âtman Vaiçvânara*, d. h. den Âtman als das allverbreitete Weltprincip studiere. Uddâlaka fürchtet (wie seine spätere Antwort zeigt, sehr mit Recht), sie nicht befriedigen zu können, und alle sechs gehen sodann den König Açvapati Kaikeya um Belehrung über den *Âtman Vaiçvânara* an. Der König befragt zunächst der Reihe nach die sechs Brahmanen, was sie als den Âtman „verehren“. Er setzt, wie dieser Ausdruck zeigt, voraus, dafs die ihn um Belehrung ersuchenden Brahmanen noch in dem Irrtume befangen sind, in dem Âtman einen objektiv aufser ihnen bestehenden Gegenstand der Verehrung, gleichsam eine neue Art von Gottheit, zu sehen. Diese Voraussetzung bestätigt sich, sofern die sechs

Frager der Reihe nach den Âtman für den Himmel, die Sonne, den Wind, den Raum, das Wasser, die Erde, mithin für etwas Objektives erklären. Darauf der König: „Ihr alle, wie ihr da seid, fafst diesen *Âtman Vaiçvânara* auf, als wäre er ein von euch Gesondertes, und so efst ihr die Nahrung. Wer aber diesen *Âtman Vaiçvânara* so [die ausgespannte Hand an seinen Kopf von der Stirn bis zum Kinn legend] als eine Spanne grofs an Abmessung *(prâdeçamâtram abhivimânam)* verehrt, der ifst die Nahrung in allen Welten, in allen Wesen, in allen Selbsten. Und von eben hier diesem [als eine Spanne lang am eignen Kopfe gemessenen] *Âtman Vaiçvânara* ist der glanzvolle [Himmel] das Haupt, die allgestaltige [Sonne] das Auge, der sonderpfadige [Wind] der Odem, der vielfache [Raum] sein Rumpf, sein Leibesbestand, der Reichtum [das Wasser] seine Blase, die Erde seine Füfse." — Die von uns ergänzten Handbewegungen, ohne welche die Stelle nicht verständlich ist, sind mit Sicherheit zu entnehmen aus dem Original unserer Stelle, Çatap. Br. 10,6,1, wo dieselben noch wirklich ausgeführt werden (vgl. die Übersetzung in den Sechzig Upanishad's S. 145). Auch sonst besitzt die erwähnte Originalstelle manche Vorzüge, namentlich, sofern es sich in ihr nicht um den *Âtman Vaiçvânara* sondern um eine symbolische Deutung des *Agni Vaiçvânara*, des „allverbreiteten Feuers" als Weltprincip handelt; hierbei sind die einseitigen Antworten der sechs Mitunterredner weit begreiflicher, als wenn sie, wie es in der Nachbildung der Chândogyastelle der Fall ist, von vornherein nach dem *Âtman* als „*Brahman*" (Princip) fragen; diese Frage und das Forschen nach dem *Âtman Vaiçvânara* würde, streng genommen, solche verfehlte Antworten, wie sie von allen sechs Brahmanen gegeben werden, von vornherein ausschliefsen.

Fehler dieser Versuche.

6. Stufenweise Belehrung des Nârada.

Nicht immer sind es Gegner oder Schüler, welche sich in unrichtigen oder einseitigen Auffassungen des Brahman befangen zeigen. Wiederholt begegnen wir einem Brahmanforscher, welcher, wie Sanatkumâra Chând. 7 oder Bhṛigu Taitt. 3, eine Stufenfolge unvollkommener Anschauungen durch-

läuft, um sich schrittweise zu reinerer und immer reinerer Erkenntnis des Brahman oder Âtman zu erheben. Das ausgeführteste Beispiel dieser Art ist Chând. 7, wo Sanatkumâra seine Belehrung des Nârada damit beginnt, dafs er die Gesamtheit des von ihm erworbenen empirischen Wissens für blofsen Namen erklärt. Gröfser als der Name ist die Rede, gröfser als diese das Manas, und so erhebt sich der immer weiter dringende Forscher vom Bedingten zum Bedingenden, vom Grofsen zum Gröfsern durch die Stufen der Auffassung des Brahman als *nâman, vâc, manas, saṃkalpa, cittam, dhyânam, vijñânam, balam, annam, âpas, tejas, âkâça, smara, âçâ* zum *prâṇa* (der individuellen Seele) und von diesem zum *bhûman,* der „Gröfse“ schlechthin, der „Unbeschränktheit“, welche nichts aufser sich, alles in sich hat, alle Welträume erfüllt und dennoch mit dem Ich-Bewufstsein *(ahañkâra)*, mit der Seele *(âtman)* in uns identisch ist. Die Gröfse dieses Schlufsgedankens steht für unser Gefühl in seltsamem Gegensatze zu der ermüdenden Stufenreihe von Begriffen, durch welche wir zu ihm emporgeführt werden. Dieselbe war wohl für geduldigere Leser berechnet, als sie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zu finden sind, und sollte offenbar dazu dienen, durch Übergang von dem scheinbar Gröfsten zu einem immer noch Gröfsern, die Spannung bis aufs Äufserste zu steigern. Im übrigen kann man bei diesem Übergehen vom Namen zur Rede, von dieser zu den intellektuellen Faktoren (Manas, Entschlufs, Gedanke, Sinnen, Erkenntnis), von diesen, durch Vermittlung der Kraft, zu den vier Elementen (Nahrung, Wasser, Glut, Weltraum), und von diesen durch Gedächtnis und Hoffnung zum Prâṇa, nicht immer, trotz des reichen poetischen Schmuckes, mit dem diese Begriffe ausgestattet sind, einen genügenden Grund für diese fortwährende Selbstüberbietung erkennen, und die Frage ist wohl berechtigt, ob es wohl dem Verfasser selbst damit voller Ernst gewesen ist, ob nicht diese Begriffe vom Namen bis zum Prâṇa hinauf alle mehr oder weniger als blofse Folie dienen sollen, um das Absolute, Unbedingte, Schrankenlose, über alles Denkbare Hinausliegende des Âtman in um so helleres Licht zu setzen. Bemerkenswert ist übrigens, dafs bei allen Vorstufen des Prâṇa

Stufenweise Belehrung des *Nârada*, Chând. 7.

Zweck der Stufenreihe.

demjenigen, welcher den Namen, die Rede, das Manas u. s. w. „als das Brahman verehrt“, reicher Lohn verheifsen wird. Der Verfasser sieht also eine Möglichkeit, alle diese Dinge „als Brahman zu verehren“, und bei vielen derselben mag es, mit mehr oder weniger bewufster Symbolik, in Wirklichkeit geschehen sein. Denn der gewöhnliche Mensch, an seinem empirischen Bewufstsein wie an einer Kette liegend, will nicht erkennen, sondern verehren. Hierzu eignet sich nun leider das Absolutum seiner Natur nach ganz und gar nicht. Daher müssen Symbole für dasselbe eintreten, welche dann unter den Händen der Menge sehr bald zu Idolen werden. — Merkwürdig ist auch die Art, wie unser Autor vom *Prâṇa*, der individuellen Seele, für welche die Unterschiede von Subjekt und Objekt noch bestehen, zum *Bhûman*, der höchsten Seele überleitet, für welche diese wie alle Unterschiede keine Bedeutung mehr haben. Wir suchen, sagt er, die Wahrheit; diese beruht auf dem Erkennen, dies auf dem Denken, dies auf dem Glauben, dies auf dem Eingewurzeltsein, dies auf dem Schaffen, dies auf der Lust (*sukham*, gewöhnlicher *ânanda*, die Wonne genannt), sie besteht in der Unbeschränktheit, dem *Bhûman*. So werden wir aus der Sphäre des Intellektuellen, wo die Unterschiede herrschen, schrittweise, durch immer zunehmendes Verfliefsen von Subjekt und Objekt, zu der Region emporgehoben, in welcher alle Unterschiede in dem All-Einen erlöschen.

7. Drei verschiedene Âtman's.

Die drei *Âtman's*, Chând. 8,7—12.

Der Âtman ist, wie schon öfter hervorgehoben wurde, ein vieldeutiger Begriff; das Wort bedeutet nichts weiter als „das Selbst“, und es kommt alles darauf an, was wir als unser Selbst ansehen. Hier sind drei Standpunkte möglich, je nachdem man unter dem Âtman versteht 1) das körperliche Selbst, den Leib, oder 2) die vom Körper freie, aber individuelle Seele, welche als Subjekt des Erkennens den Objekten als einem andern gegenübersteht, oder 3) die höchste Seele, in welcher Subjekt und Objekt noch nicht auseinandergetreten sind, oder, nach indischer Auffassung, welche das objektlose Subjekt des Erkennens ist. Zur Illustration dieser drei Stand-

punkte dient die Erzählung Chând. 8,7—12. „Das Selbst *(âtman)*, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen." Von dieser Forderung getrieben machen sich auf von den Göttern Indra und von den Dämonen Virocana und begeben sich zu Prajâpati in die Lehre. Seine erste Belehrung lautet: das Selbst ist dasjenige, was man sieht, indem man sich im Auge eines andern, in einem Wasserbecken, in einem Spiegel betrachtet, was sich bis zu den Härchen und Nägeln im Abbilde widerspiegelt, was, mit schönen Kleidern geschmückt, schön erscheint, mit einem Worte: der Leib; „das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman". Die Antwort befriedigt die beiden Schüler, sie ziehen heim, Prajâpati aber, ihnen nachblickend, spricht: „da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben". Virocana und die Dämonen beruhigen sich bei dieser Antwort, und so alle dämonischen Menschen, welche im Leibe das Selbst sehen und daher noch den Leichnam mit allerlei Plunder schmücken, als wenn es für ihn noch ein Fortleben, eine jenseitige Welt gäbe. Indra hingegen, in der Erwägung, dafs dieses Selbst von allen Leiden und Gebrechen des Leibes getroffen wird und mit dem Tode untergeht, fühlt (was jeder fühlen kann), dafs alle Veränderung, welche *an uns* vorgeht, eben darum nicht *uns* betreffen kann, und kommt zu Prajâpati zurück. Jetzt erteilt ihm Prajâpati die zweite Antwort: das Selbst ist dasjenige, was im Traume herrlich umherschweift; „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman". Aber auch bei dieser Antwort kann sich Indra nicht beruhigen: das Traumselbst wird zwar von den Schädigungen des Leibes durch die Objekte nicht betroffen, aber es ist doch, als wenn es davon betroffen würde, weil es fortfährt, eine objektive Welt sich gegenüber vorzustellen. Nun folgt die dritte Antwort des Prajâpati: „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst", so sprach er, „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman". — Ein weiteres Be-

Das materielle Selbst.

Das individuelle Selbst.

Das höchste Selbst.

denken des Indra, dafs dies dem Eingange in die Vernichtung gleichkomme, wird von Prajâpati dahin berichtigt, dafs das Aufhören des Unterschieds von Subjekt und Objekt, wie es im Tiefschlafe statthat, vielmehr ein Eingang in das höchste Licht sei, ein Hervortreten in eigener Gestalt als der höchste Geist, welcher als das Subjekt des Erkennens in uns von keinem Wandel der Organe und Objekte berührt wird. — Der Sinn dieser Erzählung ist klar; auf die Frage: was ist das Selbst? giebt es drei Antworten, je nachdem man auf dem Standpunkte des Materialismus, des Realismus oder des Idealismus steht. 1) Die *materialistische* (dämonische) Antwort lautet: das Selbst ist der Leib und geht mit diesem zu Grunde. Die Vedântatheologen verstehen schon hier die individuelle Seele, indem sie, den Text vergewaltigend, aus dem Manne, der im Auge (sich widerspiegelnd) „gesehen wird“, einen solchen machen, der im Auge „sieht“, weil sonst Prajâpati „ein Betrüger sein würde“, da er ja schon von diesem ersten Selbst sage: „das ist das Unsterbliche“ u. s. w. Aber Prajâpati ist hier der Repräsentant der Natur, und diese lügt nie und zeigt sich doch in gewissem Sinne doppelzüngig, sofern sie auf die beiden wichtigsten Fragen, die wir stellen können, auf die Frage nach der Freiheit und auf die Frage nach der Unsterblichkeit, schon dem gemeinen empirischen Bewufstsein je zwei Antworten giebt, die mit einander in Widerspruch zu stehen scheinen: blicken wir nach aufsen, auf unsere Handlungen, so sehen wir sie alle aus ihren Ursachen (Charakter und Motive) nach dem Kausalitätsgesetz mit Notwendigkeit hervorgehen, und dennoch tragen wir in uns das unversiegliche Bewufstsein der Freiheit und Verantwortlichkeit für unsere Handlungen; und ebenso in der Unsterblichkeitsfrage: blicken wir nach aufsen, so sehen wir unser ganzes Selbst als Leib entstehen und vergehen, und dennoch tragen wir in uns das unzerstörbare Bewufstsein von der Ewigkeit unseres Wesens: *sentimus experimurque nos aeternos esse*, wie Spinoza sagt. Auf diesem Bewufstsein, und nicht auf egoistischen Wünschen, beruhen alle Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und dieses Bewufstsein eben ist es, welches, mit empirischen Formen umkleidet, 2) auf dem *realistischen* Standpunkte das Selbst

Standpunkt des Materialismus.

Standpunkt des Realismus.

als **individuelle Seele** erscheinen läfst, auf welche sich die zweite Antwort des Prajâpati bezieht. Sehr schön illustriert er dieses Bewufstsein einer vom Körper freien und dennoch realen individuellen Seele durch den Traumstand, als welches der einzige in der Erfahrung gegebene Zustand ist, in dem wir die von der Leiblichkeit, nicht aber von der Individualität entbundene Seele beobachten können. Aber diese ganze individuelle Seele ist ein Unbegriff, entspringend daraus, dafs man die intellektuellen Anschauungsformen, und namentlich die allgemeinste derselben, das Objekt-für-ein-Subjekt-sein, überträgt auf ein Gebiet, auf dem sie keine Geltung haben. Das Bewufstsein hiervon leitet 3) zum *idealistischen* Standpunkte über, welcher nur die eine, in allem vorhandene, in jedem ganz verkörperte **höchste Seele** kennt. In ihr ist keine Zweiheit, kein Subjekt und Objekt und folglich kein Bewufstsein im empirischen Sinne; insofern kann sie dem tiefen, traumlosen Schlafe verglichen werden. — Wir werden weiterhin über Wachen, Träumen und Tiefschlaf hinaus einen vierten *(turîya)* Zustand der Seele kennen lernen, in welchem jene Einswerdung, welche im Tiefschlafe unbewufst erfolgt, bei vollem, wenn auch nicht empirischem, auf Objekte aufser sich gerichtetem, Bewufstsein stattfinden soll.

Standpunkt des Idealismus.

8. Fünf verschiedene Âtman's.

Wie die eben besprochene Châṇdogyastelle **drei Âtman's**, den körperlichen, individuellen und höchsten, so unterscheidet der auf einer fortgeschrittenern Stufe der Entwicklung stehende Abschnitt Taitt. 2 **fünf Âtman's** (oder Purusha's), indem er den mittlern, individuellen Âtman noch weiter in das Lebensprincip, Willensprincip und Erkenntnisprincip zerlegt. So entstehen der *annamaya*, *prâṇamaya*, *manomaya*, *vijñânamaya* und *ânandamaya* Âtman, welche im Menschen wie in der ganzen Natur zur Erscheinung kommen, und von denen die vier ersten als blofse Schalen oder Hülsen (später *koça*'s genannt) den fünften als den eigentlichen Kern umgeben. Durch schichtweise Ablösung dieser Hülsen gelangt man, schrittweise tiefer dringend, zuletzt zum innersten Wesen des Menschen und der

Die fünf *Âtman's*, Taitt. 2.

Der *annamaya.*

Natur. 1) Der *annamaya Âtman*, „das nahrungsartige Selbst", ist die Verkörperung des Âtman im Leibe und in der materiellen Natur; die Körperteile sind seine Bestandteile. 2) In ihm steckt der *prâṇamaya Âtman*, „das lebenshauchartige Selbst", der Âtman als Princip des natürlichen Lebens. Seine Bestandteile sind die Lebenshauche im Menschen (Einhauch, Zwischenhauch, Aushauch), aber auch in kosmischem Sinne ist der ganze Raum sein Leib, die Erde sein Fundament. Wenn wir auch diesen Âtman als Hülle ablösen, so gelangen wir 3) zum *manomaya Âtman*, dem „manasartigen (wunschartigen) Selbste", als dessen Körperteile die vier Veden nebst Brâhmaṇa's *(âdeça)* bezeichnet werden. Nach dieser Bestimmung haben wir unter ihm das in den Menschen wie in den Göttern verkörperte Princip des Willens *(manas)*, d. h. der auf egoistische Zwecke gerichteten Wünsche zu verstehen; denn dieses findet von menschlicher Seite her seinen Ausdruck im vedischen Opferkultus. 4) Höher steht der *vijñânamaya Âtman*, „das erkenntnisartige Selbst", welcher, wie der angehängte Vers besagt, anstatt der Opfer und Werke die Erkenntnis darbringt, indem er die Gottheit als ein ihm gegenüberstehendes Wesen erkennt und verehrt. Daher sind Glaube, Gerechtigkeit, Wahrheit, Hingebung und Majestät seine Bestandteile. Aber auch diesen Standpunkt haben wir wie eine Schale abzulösen um endlich 5) zum *ânandamaya Âtman*, „dem wonneartigen Selbste" als innerstem Kerne des Menschen und der ganzen Natur durchzudringen. Dieser wonneartige Âtman, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn", ist kein Gegenstand der Erkenntnis mehr; er ist, im Gegensatze zur empirischen Realität, ein Jenseitiges, Unaussprechliches, Grundloses, ein Unbewufstsein, eine Nichtrealität. „Denn er ist es, der die Wonne schaffet. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt. Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [zwischen sich als Subjekt und dem Âtman als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünket [indem er Brahman zum Objekte der Erkenntnis macht]."

Der *prâṇamaya.* Der *manomaya.* Der *vijñânamaya.* Der *ânandamaya.*

III. Symbolische Vorstellungen von Brahman.

1. Vorbemerkungen und Anordnung.

Unter einem Symbol (σύμβολον) verstanden die Alten das sichtbare Zeichen eines unsichtbaren Gegenstandes oder Verhältnisses, mag das Wort nun von dem Zusammenpassen (συμβάλλειν) der von Gästen, Boten u. s. w. zu ihrer Legitimation mitgebrachten Hälften eines zerbrochenen Ringes oder dergleichen an die aufbewahrte andere Hälfte, oder einfach von dem Verabreden (συμβάλλειν) herrühren, auf dem die Wiedererkennung an diesem sichtbaren Wahrzeichen beruhte. — Ein sehr nahe liegendes Beispiel für den Begriff des Symbols liefern die Worte der Sprache: sie sind sämtlich anzusehen als die sichtbaren Zeichen der nicht sichtbaren Begriffe, welche sie vertreten (Elemente der Metaphysik § 96. 126), daher Aristoteles (de sensu 1 p. 437 a 14) treffend bemerkt: τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν, und (de interpr. 1 p. 16 a 3): ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. — Daher auch die Kirche ihre Sakramente und Bekenntnisformeln Symbole nennt; sie sind die äufsern Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft.

σύμβολον.

Auf einer ähnlichen Vorstellung beruht das indische Wort für Symbol, *pratîkam.* Es bedeutet ursprünglich (von *pratyañc*) die uns „zugewandte" und dadurch sichtbare Seite einer im übrigen nicht sichtbaren Sache. In diesem Sinne ist bei den Vedântatheologen öfter von Symbolen *(pratîkâni)* des Brahman die Rede. Sie verstehen darunter gewisse Vorstellungen des Brahman unter irgend einer sinnlich wahrnehmbaren Form, z. B. als Name, Rede u. s. w. (Chând. 7), als Manas und Âkâça (Chând. 3,18), als Âditya (Chând. 3,19), als Verdauungsfeuer (Bṛih. 5,9. Chând. 3,13,8), oder auch als *Om* (Chând. 1,1), welche zum Zwecke der Verehrung als Brahman angeschaut werden und sich zu diesem verhalten wie die Götterbilder *(pratimâ, arcâ)* zu den Göttern, welche sie darstellen (vgl. Çañkara zu Brahmasûtra p. 147,14. 189,8. 217,10. 835,9. 1059,6, zu Chândogya p. 9,8. 10,1. 21,3). Schon Bâda-

pratîkam.

râyaṇa (Sûtram 4,3,15—16, vgl. 4,1,4) unterscheidet die Verehrer des Brahman unter solchen Symbolen von den Verehrern des attributhaften *(saguṇa)* Brahman; die letztern besitzen Erkenntnis des Brahman und gehen daher den Devayâna, der in Brahman führt, während den Symbolverehrern die Einsicht in Brahman durch das Symbol verdeckt wird (p. 1135,7, *pratîka-pradhânatvâd upâsanasya*), daher sie als Frucht nur die bei jedem Symbole (z. B. Chând. 7,1—14) angegebene Belohnung erhalten. Konsequent durchführbar ist diese Scheidung nicht; die Verehrung des Brahman mittels des *Om*lautes, welcher nach Çaṅkara zu Chând. p. 9 fg. ein Symbol des Brahman ist, führt nach Praçna 5,5 auf dem Devayâna zu Brahman, und die Verehrung des Brahman als *Prâṇa* wird in der Regel zur attributhaften Wissenschaft und nur ausnahmsweise (z. B. zu Brahmasûtra 4,1,5 p. 1063,2) zu den symbolischen Verehrungen gerechnet, mit denen sie doch nach Stellen wie Bṛih. 4,1,3 (*prâṇa* neben *vâc, manas* u. s. w.), 2,3,4 (neben *âkâça*), Chând. 3,18,4 (unter *manas,* neben *vâc* u. s. w.) auf einer Linie steht.

Den Upanishad's fehlt noch der deutliche Begriff des Symbols, wie denn auch das Wort *pratîkam* in diesem Sinne noch nicht in ihnen sich findet. Aber wenn in den im vorigen Kapitel besprochenen Abschnitten Bṛih. 4,1. Chând. 5,12—17. 7,1—14 gewisse konkrete Vorstellungen von Brahman als unzulänglich mifsbilligt und doch, durch Verheifsung von Lohn, als verdienstlich anerkannt werden, so können wir, wie bei so vielen spätern Vedântalehren, die erste Entstehung des Symbolbegriffes an Stellen wie den genannten beobachten.

Symbol. Wir verstehen in weiterm Sinne unter Symbolen alle zum Zwecke der Verehrung unternommenen Vorstellungen des an sich unvorstellbaren Brahman unter irgend einer seiner Erscheinungsformen, also namentlich als *prâṇa* und *vâyu*, als *âkâça, manas, âditya*, als Verdauungsfeuer und Omlaut. An die Besprechung dieser Symbole im gegenwärtigen Kapitel werden sich weiter noch die symbolischen Umdeutungen ritueller Begriffe und endlich die Ersetzungen liturgischer Bräuche durch andere, zur Âtmanlehre in Beziehung stehende, zu schliefsen haben.

2. Brahman als *Prâṇa* und *Vâyu*.

prâṇa und *prâṇa*'s.

Keine Erscheinung der Natur trägt einen so rätselhaften Charakter, keine scheint so unmittelbar aus dem innersten Wesen der Dinge zu entspringen und von ihm Kunde zu geben, wie das Phänomen des Lebens, welches in der Funktion aller Lebensorgane (*prâṇa*'s), mehr aber als in allen andern in dem das Leben selbst bedingenden Atmungsprozesse (*prâṇa*) sich manifestiert. Daher sich schon die Brâhmaṇazeit (wie wir oben I, 1, S. 294—305 verfolgten) vielfach mit der centralen Bedeutung des *Prâṇa* (Odem oder Leben), sowie mit seiner Superiorität über die übrigen *Prâṇa*'s (Lebenskräfte, wie Auge, Ohr, Rede, Manas) und seiner Identität mit *Vâyu*, dem Windgotte als dem Weltlebensodem, beschäftigte. Alle diese Themata finden ihre Fortsetzung in den Upanishad's, namentlich in den ältern Texten, welche noch nicht vermögen, das Weltprincip anders als in seinen deutlichsten Erscheinungsformen zu ergreifen, bis dann der *Prâṇa* mehr und mehr, sei es durch Unterordnung oder durch Identifikation, hinter dem *Âtman* zurücktritt und nur noch als gelegentliches Synonymon desselben erscheint.

Der *Prâṇa*.

Dafs alle (organischen) Wesen ihren Leib nur so lange besitzen können, wie der Prâṇa darin weilt, lehrt eine oft mifsverstandene Stelle, Chând. 1,11,5: *sarvâṇi ha vâ' imâni bhûtâni prâṇam eva abhisaṃviçanti, prâṇam abhyujjihate.* Dies bedeutet nicht, wie Çaṅkara und viele mit ihm erklären, die Wesen gehen (beim Tode) in den Prâṇa ein und werden aus ihm wieder neu geboren, sondern vielmehr umgekehrt: „alle diese Geschöpfe ziehen mit dem Odem ein [in den Leib], und mit dem Odem ziehen sie wieder aus“. Die beste Illustration bietet das, möglicherweise in Erinnerung an unsere Stelle Praçna 2,4 und, abhängig davon, Brahma-Up. 1 (Up. S. 680) allerdings nicht von den Wesen, sondern von den einzelnen Organen in ihrer Beziehung zum Prâṇa gebrauchte Bild: „gleichwie die Bienen dem Bienenkönige, wenn er auszieht, alle nachziehen, und solange er bleibt, alle bleiben, also auch die Rede, das Manas, das Auge und das Ohr“. — Der Prâṇa ist unter den sechzehn Teilen, aus denen der Mensch besteht, der

fundamentale und unwandelbare; dies wird mythologisch Bṛih. 1,5,14 an Prajâpati veranschaulicht, welcher mit dem Abnehmen des Mondes jede Nacht ein Sechzehntel verliert; „und nachdem er in der Neumondnacht mit jenem sechzehnten Teile in alles, was da Odem hat, eingegangen ist, so wird er am darauf folgenden Morgen [als die neue Mondsichel] geboren". Hier besteht Prajâpati nach Verlust seiner fünfzehn wandelbaren Teile in der Neumondnacht mit seinem sechzehnten „unwandelbaren" *(dhruva)* Teile nur noch als Prâṇa in allem Lebenden fort. — Physiologisch wird dieser Gedanke erläutert Chând. 6,7: der Mensch besteht aus sechzehn Teilen, von denen nach fünfzehntägigem Fasten nur noch einer, der Prâṇa, übrig bleibt. — Eine Aufzählung dieser sechzehn Teile unternimmt Praçna 6,3—4: „Dieser [Purusha] erwog: mit wessen Auszuge werde ich selbst ausgezogen sein und mit wessen Bleiben werde ich bleiben? Da schuf er den Prâṇa", aus welchem, wie das Folgende ausführt, die übrigen fünfzehn Teile entspringen. Hier ist, der spätern Abfassungszeit der Stelle entsprechend, der Prâṇa abhängig vom Purusha, d. i. dem Âtman, aber doch zugleich der empirische Vertreter desselben. — Als solcher, als der empirisch gewordene (in Subjekt und Objekt auseinandergetretene) *Bhûman* erscheint der Prâṇa auch schon in der schönen Schilderung, Chând. 7,15: „Wie die Speichen eingefügt sind in die Nabe, so ist in dieses Leben *(prâṇa)* alles eingefügt. Das Leben geht von statten durch das Leben (den Odem), das Leben (der Odem) giebt das Leben, giebt es zum Leben. Das Leben ist Vater und ist Mutter, das Leben ist Bruder und Schwester, das Leben Lehrer und Brahmane. Darum, wenn einer Vater oder Mutter oder Bruder oder Schwester oder Lehrer oder Brahmanen hart anfährt, so sagt man: Pfui, über dir; du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder! Wenn er aber eben dieselben, nachdem das Leben entflohen ist, mit dem Spieſse zusammenstöſst [auf dem Scheiterhaufen] und sie verbrennt mit Haut und Haar, so sagt man nicht: du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder; denn das Leben nur ist alles dieses." — Der hier vorkom-

mende Vergleich des Prâṇa mit der Radnabe, in der alle Speichen zusammenlaufen, findet sich wieder: 1) vom *Prâṇa* Praçna 2,6 in dem eingelegten, aus älterer Zeit stammenden, an Vâj. Saṃh. 34,5 wie auch mehrfach an Atharvav. 11,4 (oben I, I, S. 301—305) erinnernden Hymnus an den Prâṇa; 2) vom *Prâṇa*, der aber schon sekundär dem *Prajñâtman* gleichgesetzt wird, Kaush. 3,8 (dafür das Bild vom Prinzipal und seinen Leuten, Kaush. 4,20); 3) vom *Âtman* Bṛih. 2,5,15, vgl. 1,5,15, Muṇḍ. 2,2,6. Praçna 6,6; ausgedeutet, mit Anlehnung an Sâñkhyavorstellungen, Çvet. 1,4.

Der Rangstreit der *Prâṇa's*.

Die Superiorität des Prâṇa über die andern Lebensorgane (Auge, Ohr, Rede, Manas u. s. w.) wird veranschaulicht durch die Parabel vom Rangstreite der Organe, welche ein beliebtes Thema der Upanishad's bildet. Um zu erproben, wer von ihnen der wesentlichste ist, ziehen die Prâṇa's (Auge, Ohr, Rede u. s. w.), einer nach dem andern aus dem Leibe aus, welcher darum doch fortbesteht; aber indem der Prâṇa ausziehen will, werden sie inne, daſs sie alle ohne ihn nicht bestehen können. Diese Erzählung, bekannt unter dem Namen *prâṇasaṃvâda*, findet sich Chând. 5,1,6—12. Bṛih. 6,1,7—13. Kaush. 2,14, vgl. 3,3. Ait. Âr. 2,1,4. Praçna 2,2—4. (Eine weitere Recension, nach Weber's Angabe, steht Kaush. Âr. 9. Über Bṛih. 1,5,21 vgl. weiter unten.) Die ursprünglichste Form ist ohne Zweifel erhalten Chând. 5,1,6—12. Die Lebensorgane (auſser dem Prâṇa werden nur Rede, Auge, Ohr und Manas erwähnt) kommen, um den Vorrang streitend, zu Prajâpati. Sein Ausspruch lautet: „Derjenige unter euch, nach dessen Auszug sich der Leib am allerübelsten befindet, der hat unter euch den Vorzug“. Darauf ziehen der Reihe nach Rede, Auge, Ohr und Manas aus, ohne daſs darum der Leib zu bestehen aufhört. „Da wollte der Prâṇa ausziehen, aber gleichwie ein edles Roſs [wenn es sich losreiſst] die Pflöcke der Fuſsfesseln mit herausreiſst, also riſs er die andern Lebenshauche mit heraus. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: Ehrwürdiger, sei du es! Du hast den Vorrang über uns, nur ziehe nicht aus!“ Bṛih. 6,1,7—13 erzählt die Parabel fast mit denselben Worten, nur daſs statt Prajâpati das Brahman eintritt, ein sechstes Organ zugefügt und die Schilderung des Rosses weiter

ausgeschmückt wird. Alle diese Abweichungen sprechen für die Ursprünglichkeit der Chândogyaversion. Kaush. 3,3 bietet nur eine Argumentation, welche die Erzählung in der angegebenen Form voraussetzt. Kaush. 2,14 läſst alle Organe zugleich ausziehen und dann einzeln zurückkehren. Bei der Rückkehr des Prâṇa wird der Leib neu belebt. Hier fehlt für den gemeinsamen Auszug das Motiv. Ait. Âr. 2,1,4 bringt die Frage, wer von den Prâṇa's *Uktham* sei, zweimal zur Entscheidung, durch Hinfall des Leibes beim Auszuge, und durch Wiederbelebung desselben beim Wiedereinzuge des Prâṇa. Hier macht beides, die Verdoppelung der Kraftprobe und die Verwendung der Parabel zur Verherrlichung des *Uktham*, einen sekundären Eindruck. Praçna 2,2—4 läſst sofort den über das Verhalten der andern ungehaltenen Prâṇa sich zum Auszuge anschicken, worauf Rede, Manas, Auge und Ohr mit fortgerissen werden und den Prâṇa bitten, zu bleiben. Dies ist offenbar eine Verkürzung der ursprünglichen Erzählung; neu ist nur die Ersetzung des Bildes von dem Rosse durch das Bild von dem Bienenkönig. — Diese Verhältnisse sind von Interesse, da sie für die Chronologie der betreffenden Texte einen Anhalt geben.

Der Kampf der Prâṇa's und Dämonen.

Verwandt mit dieser Erzählung vom Rangstreite der Organe ist eine andere vom Kampfe der Götter, d. h. der Organe, gegen die Dämonen. Wir beschränken uns auf eine Vergleichung der beiden Hauptversionen, Bṛih. 1,3 und Chând. 1,2. (Andere Behandlungen desselben Themas sind Talav. Up. Br. 1,60. 2,1—2. 2,3. 2,10—11.) Von diesen beiden ist die ursprünglichere Form ohne Zweifel Bṛih. 1,3. Um die Dämonen zu besiegen, beauftragen die Götter, d. h. die Organe, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas und Prâṇa, einen aus ihrer Mitte, den *Udgîtha* zu singen. Die Rede versucht es, wird aber beim Singen von den Dämonen mit Übel erfüllt. Ebenso der Reihe nach weiter der Geruch, das Auge, das Ohr, das Manas. Zuletzt unternimmt es der Prâṇa, und an ihm zerstieben die einstürmenden Dämonen, wie ein Erdkloſs, wenn er auf einen Stein trifft. Darauf führt der Prâṇa die andern über das Übel und den Tod hinaus, wobei die Rede zu Agni, der Geruch zu Vâyu, das Auge zu Âditya, das Ohr zu den

Himmelsgegenden, das Manas zum Monde wird. Alle diese Gottheiten gehen sodann, um der Nahrung teilhaft zu werden, wieder als Rede, Geruch, Auge, Ohr und Manas in den Prâṇa ein. (Dieselbe Idee, adaptiert an die Vorstellung vom Purusha als Urmenschen, Ait. 1,2.) An diese Legende schliefst sich von Bṛih. 1,3,19 an eine Verherrlichung des Prâṇa als *Ayâsya Âṅgirasa*, als *Bṛihaspati* und *Brahmaṇaspati*, als *Sâman* und auch als *Udgîtha*. Vorher sang er den Udgîtha, hier ist er der Udgîtha; es ist wohl klar, dafs hier eine Zusammenkittung zweier, von verschiedenen Anschauungen ausgehender Texte vorliegt. — Jetzt verstehen wir die wunderliche Version unserer Erzählung Chând. 1,2, wo die Götter in dem Kampfe gegen die Dämonen die einzelnen Organe nicht dadurch verwenden, dafs sie den Udgîtha durch sie singen lassen, sondern dadurch, dafs sie dieselben als Udgîtha verehren. Der Verfasser dieses Abschnittes fand die Kampflegende schon (ähnlich wie sie in Bṛihadâraṇyaka noch vorliegt) gefolgt von einer Verehrung des Prâṇa als Udgîtha; beide von Haus aus verschiedenen und nur zufällig zusammenstehenden Stücke verschmolz er zu einem Ganzen, wodurch dann die Erzählung ihren ursprünglichen Charakter ganz einbüfste, wie ich dies in den Einleitungen zu meiner Übersetzung näher dargelegt habe.

Der Prâṇa als kosmisches Princip.

Schon die zuletzt besprochene Legende deutete darauf hin, dafs der Prâṇa ein nicht blofs psychisches, sondern zugleich auch kosmisches Princip, dafs er nicht nur der Lebenshauch im Menschen, sondern zugleich der die ganze Natur durchwaltende Weltlebensodem ist. Dieser Übergang ist ein sehr natürlicher. Bei den verschiedensten Völkern, vom *Purusha* des Hymnus Ṛigv. 10,90 bis zum Riesen *Ymir* der Edda, begegnen wir der Neigung, den Menschen als Mikrokosmos und ebenso umgekehrt das Weltganze als Makranthropos aufzufassen. Dieser Gedanke beruht zunächst darauf, dafs dasjenige, was sich in der ganzen Natur mit allen ihren Erscheinungen ausspricht, seinen deutlichsten und vollkommensten Ausdruck im Menschen findet. Aber auch im einzelnen steht der menschliche Organismus in mannigfachen Beziehungen zur Aufsenwelt. Mittels seiner verschiedenen Organe und Funktionen streckt er sich gleichsam den umgebenden Natur-

erscheinungen entgegen und paſst sich ihnen an: die Ernährungsorgane entsprechen der Beschaffenheit der Nahrung, die Atmungsorgane dem Luftraum; das Auge ist dem Licht verwandt; der Bau der Füſse entspricht der Erde, auf der sie wandeln sollen, in der Rundung des Hauptes scheint sich die Himmelswölbung zu wiederholen (Plat. Tim. p. 44 D).

Auf Wahrnehmungen dieser Art mag es beruhen, daſs schon im Purushaliede Ṛigv. 10,90,13—14 bei der Umwandlung des Urmenschen in das Weltall sein Haupt zum Himmel, sein Nabel zum Luftraum, seine Füſse zur Erde werden, daſs sein Auge zur Sonne, sein Manas zum Monde, sein Mund zu Indra und Agni (Feuer), seine Ohren zu den Himmelsgegenden und sein Prâṇa zum Winde werden (oben I, I, S. 155 fg.). In dem Maſse, wie man dann weiterhin, wie vorher ausgeführt, im Prâṇa das Centralorgan des Lebens erkannte, muſste sein kosmisches Analogon, der Wind, zum Lebensprincip der Natur werden, mochte man dasselbe nun als den die ganze Welt durchwaltenden Prâṇa betrachten, wie in den schon erwähnten Hymnen Atharvav. 11,4 (oben I, I, S. 301—305) und Praçna 2,5—13 (Upanishad's S. 562), oder *Vâyu* und *Prâṇa* als kosmisches und psychisches Analogon gegenüberstellen, wie in den folgenden Stellen geschieht.

Prâṇa und *Vâyu.*

Bṛih. 1,5,21—23 erscheint die Erzählung vom Rangstreit der Organe in einer neuen Form, sofern neben den psychischen Organen, Rede, Auge, Ohr und Prâṇa, auch ihre kosmischen Äquivalente, Feuer, Sonne, Mond und Vâyu im Rangstreite miteinander auftreten. Da von einem Auswandern aus dem Leibe bei den letztern keine Rede sein konnte, so kommt dieser Zug in Wegfall, und an seine Stelle tritt bei den psychischen Organen die Ermüdung, bei den kosmischen das zeitweilige Zur-Rast-Gehen; nur Prâṇa und Vâyu werden nicht müde, daher die übrigen in ihnen Zuflucht finden, und es zum Schluſs heiſst, daſs die Sonne aus dem (kosmischen) Prâṇa aufgehe und in ihm untergehe. — Auf einer ähnlichen Anschauung beruht es, wenn Bṛih. 3,3,2 der Wind gepriesen wird: „darum ist der Wind die Besonderheit *(vyashṭi)* und der Wind die Allgemeinheit *(samashṭi)*“. — In einer andern Version derselben Erzählung, Bṛih. 3,7 (vgl. die Einleitung

dort) wird der Wind (kosmisch und psychisch) als der alle Wesen zusammenhaltende Weltfaden (*sûtram*) gefeiert: „durch den Wind, o Gautama, als Faden werden diese Welt und die andre Welt und alle Wesen zusammengebüschelt. Darum nämlich, o Gautama, sagt man von einem Menschen, der gestorben ist, «seine Glieder haben sich aufgelöst»; denn durch den Wind, o Gautama, als Faden werden sie zusammengebüschelt" (Bṛih. 3,7,2). Wie der *Prâṇa* die Dinge von aufsen zusammenhält, so regiert dieselben von innen, wie das Bṛih. 3,7,3—23 Folgende entwickelt, der *Antaryâmin* (innere Lenker), d. h. der *Âtman*. Die Zusammenfassung von Prâṇa und Antaryâmin gehört schon zu den Versuchen, von der symbolischen zur eigentlichen Vorstellungsweise überzugehen, von denen weiter unten zu reden sein wird.

Nachdem schon Ait. Br. 8,28 im *brahmaṇaḥ parimaraḥ*, dem „Sterben [der Feinde] um die [vom König gesprochene] Zauberformel herum", gezeigt worden war, wie die Naturerscheinungen, Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer, im Winde erlöschen und aus ihm wieder hervorgehen, so lehrt Kaush. 2,12—13 den *daivaḥ parimaraḥ* „das [um den Prâṇa] Herumsterben der Götter": die kosmischen Gottheiten (Feuer, Sonne, Mond, Blitz) und die entsprechenden psychischen Gottheiten (Rede, Auge, Ohr, Manas) sterben nicht, wenn ihr Brahman (hier: ihre Erscheinung) aufhört; nur ihren Glanz geben sie an andere Götter ab, während sie selbst mit ihrem Prâṇa eingehen, die kosmischen in den Vâyu, die psychischen in den Prâṇa, welche im Grunde eins sind: „also gehen alle diese Gottheiten ein in den Prâṇa, ersterben in dem Prâṇa; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder". Hier erscheint Vâyu-Prâṇa als das eigentliche Weltprincip, während das „Brahman" nur sein Erscheinen in den Naturphänomenen zu bedeuten, somit noch dem Prâṇa untergeordnet zu werden scheint.

Das Eingehen aller Naturgötter in den Vâyu und aller Sinnengötter in den mit ihm identischen Prâṇa ist auch das Thema einer Betrachtung, welche mehrfach, am besten und wohl auch am ursprünglichsten Çatap. Br. 10,3,3,5—8, sich findet. Dort wird gefragt nach „dem Feuer, welches dieses

Weltall ist", und die Antwort lautet: „Wahrlich, der Prâṇa (Odem, Leben) ist dieses Feuer. Denn wenn der Mensch einschläft, so geht in den Prâṇa ein die Rede, in den Prâṇa das Auge, in den Prâṇa das Manas, in den Prâṇa das Ohr; und wenn er erwacht, so werden sie aus dem Prâṇa wieder geboren. So in Bezug auf das Selbst. — Nun in Bezug auf die Gottheiten. Wahrlich, was diese Rede hier ist, das ist Agni, und dieses Auge hier ist jener Âditya, und dieses Manas ist jener Mond, und dieses Ohr sind die Himmelsgegenden. Aber was dieser Prâṇa (Odem) ist, das ist jener Vâyu (Wind), der dort läuternd weht. Wenn nun das Feuer (Agni) ausgeht, so verweht es in den Wind; darum sagt man, er hat es ausgeweht, denn in den Wind verweht es; und wenn die Sonne (Âditya) untergeht, so geht sie ein in den Wind, und so in den Wind der Mond, und in dem Winde sind die Himmelsgegenden gegründet. Und aus dem Winde werden sie wieder geboren. Wer nun, solches wissend, aus dieser Welt abscheidet, der geht mit seiner Rede ein in das Feuer, mit seinem Auge in die Sonne, mit seinem Manas in den Mond, mit seinem Ohre in die Himmelsgegenden, mit seinem Prâṇa in den Vâyu; denn aus ihnen ist er entstanden, und von diesen Gottheiten, welche immer er liebt, zu der geworden kommt er zur Ruhe". — Diese Betrachtung wurde weiterhin verbunden mit der Legende von Çaunaka und Abhipratârin, welche beim Essen von einem Brahmanschüler angebettelt werden, der ihnen ein darauf bezügliches Rätsel aufgiebt. In dieser, wie es scheint, nicht mehr erhaltenen Form wurde dann wieder das Stück die Vorlage von Talav. Up. Br. 3,1—2, wo der Text in sekundärer Weise weiter ausgeschmückt und erläutert wird, und von Chând. 4,2—3, welche sich näher an die ursprüngliche Form anzuschliefsen scheint, aber die ganze Betrachtung nebst Legende durch eine zweite Legende einfafst, indem (sehr wenig passend) die Betrachtung nebst der Erzählung vom bettelnden Brahmanschüler dem den Jânaçruti belehrenden Raikva in den Mund gelegt wird (Upanishad's S. 117—120).

Auf Anschauungen wie den dargelegten beruht es, dafs wir in den Upanishad's öfter der Erklärung begegnen, das Brahman, dessen Wesen man suchte, sei der Prâṇa, der den

menschlichen Leib wie das Weltganze durchwaltende Lebenshauch. So in der von Yâjñavalkya für unzulänglich befundenen Definition Bṛih. 4,1,3 *prâṇo vai brahma,* oder Bṛih. 5,13, wo *ukthaṃ, yajus, sâman* und *kshatram* (d. h. wohl die vier Veden als die Gesamtheit dessen, was ursprünglich mit *brahman* bezeichnet wurde) für den Prâṇa erklärt werden. Andern Stellen dieser Art, in denen der Prâṇa als Princip anerkannt und zugleich überschritten wird, wie z. B. Chând. 4,10,5 *prâṇo brahma, kaṃ brahma, khaṃ brahma*, werden wir weiter unten noch begegnen und wollen hier nur noch zwei Stellen erwähnen, in welchen zu einer solchen Überschreitung ein erster Anfang gemacht zu werden scheint, Kaush. 2,1 und 2,2. Beide Stellen erklären, die eine auf die Autorität des Kaushîtaki, die andere auf die des Paiṅgya, den Prâṇa für das Brahman. Beide leiten daraus den Gedanken ab, daſs, wer sich als den allerfüllenden Prâṇa weiſs, nicht um Speise zu bitten braucht (*na yâcet,* ist seine „Upanishad"), da er in allen Wesen die Nahrung genieſst. Rede, Auge, Ohr und Manas sind nach der ersten Stelle die Diener des Prâṇa; nach der zweiten sind sie um ihn herumgelagert, die Rede um das Auge, dieses um das Ohr, dieses um das Manas, dieses um den Prâṇa; aber auch von diesem heiſst es: er ist herumgelagert *(ârundhate).* Um was? wird nicht gesagt, aber man kann darin die erste Andeutung der groſsen, Taitt. 2,2 ausgesprochenen Wahrheit finden, daſs auch der *prâṇamaya âtman* nicht Kern, sondern immer noch erst Schale ist.

3. Andere Symbole des Brahman.

Brahman als *Manas* und *Âkâça.*

Auſser dem Prâṇa erscheinen als die beiden wichtigsten Symbole, unter denen man das Brahman verehren soll, das *Manas* und der *Âkâça.* Die Hauptstelle dafür ist Chând. 3,18: „Das Manas soll man als das Brahman verehren; so in Bezug auf das Selbst. Nun in Bezug auf die Gottheit: den Âkâça (Äther, Raum) soll man als das Brahman [verehren]. Damit ist beides gelehrt, das in Bezug auf das Selbst und das in Bezug auf die Gottheit." Weiter wird auseinandergesetzt, wie Brahman als Manas die psychischen Organe, Rede, Odem,

Auge, Ohr, und entsprechend als Âkâça die kosmischen Götter, Feuer, Wind, Sonne und Himmelsgegenden als seine vier Füfse hat. — Schon oben I, 1, S. 206 begegneten wir dem vorübergehenden Versuche, das Manas (den Willen) zum Weltprincip zu erheben, und wiesen I, 1, S. 207 auf den Wert dieses Gedankens hin. Leider wird er nicht weiter ausgebildet, sondern das Manas als blofses Symbol des Brahman geduldet. So, aufser in unsrer Stelle, Chând. 7,3, wo das Manas als drittes der dort aufgezählten Symbole vorkommt, über welches hinaus es noch vieles Höhere giebt, und Bṛih. 4,1,6, wo die Upanishad *mano vai brahma* dem Satyakâma (nicht in Einklang mit der diesem erteilten Belehrung Chând. 4,9,3) zugeschrieben und als unzulänglich behandelt wird. — Neben dem Manas bezeichnete die oben angeführte Stelle als Symbol des Brahman (denn nur symbolisch kann es gemeint sein, wenn zweierlei nebeneinander für Brahman erklärt wird) den Âkâça (Äther, Raum, genau: den als materielles Element vorgestellten Raum), ohne Zweifel wegen der Allgegenwart des Raumes, wie denn eine von Çañkara oft citierte, aber noch nicht nachgewiesene Stelle (System des Vedânta S. 33) von Brahman sagt, er sei *âkâçavat sarvagataç ca nityaḥ* „dem Raume gleich allgegenwärtig, ewig", und noch Newton den Raum als das *sensorium* Gottes bezeichnete, während hundert Jahre später Kant den Gott, dessen *sensorium* der Raum ist, als den Verstand (*manas*) in unserm eignen Innern nachwies. In ältern Upanishadtexten wird öfter der *Âkâça* (Raum) für das Brahman erklärt, ohne dafs noch das Bewufstsein vorhanden ist, dafs diese Vorstellung eine blofs symbolische sei. Chând. 1,9,1: „der Âkâça ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Âkâça ist älter als sie alle, der Âkâça ist der letzte Ausgangspunkt". Mit Recht behauptet Bâdarâyaṇa (Sûtram 1,1,22: *âkâças tal-liñgât*), dafs hier unter dem Âkâça das Brahman zu verstehen sei „weil seine Merkmale" vorkommen. So auch Bṛih. 5,1 (im Nachtragteile, der viel Altes enthält): „Om! Die Weite ist Brahman, die Weite, die uranfängliche, lufterfüllte Weite!" Und ebenso wohl noch Chând. 3,12,7—9: „Was nun dieses «Brahman» Genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum aufserhalb des Menschen

Brahman als *Âkâça*.

ist; und was jener Raum aufserhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist; und was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist. Das ist das Volle Unwandelbare.“ Bald aber erwacht das Bewufstsein, dafs die Vorstellung von Brahman als Âkâça nur als eine sinnbildliche geduldet werden könne. Dem Gârgya, welcher Bṛih. 2,1,5 (Kaush. 4,8) den Geist, der im Raum ist, für das Brahman erklärt, wird erwidert (mit deutlicher Polemik gegen die Vorstellung der eben erwähnten Stelle Chând. 3,12,9), derselbe sei nur „das Volle, Unwandelbare“; Chând. 4,10,5 wird spielend *kham* (der Raum) mit *kam* (= *ânanda*, Wonne) identifiziert; Chând. 3,18,1 wird, wie wir sahen, Âkâça nur symbolisch neben Manas für Brahman als Objekt der Verehrung zugelassen; ebenso erscheint Chând. 7,12 der Âkâça als blofses Symbol, über welches hinaus es Gröfseres gebe; und Chând. 8,1,1, in charakteristischem Unterschiede gegen die oben citierte Stelle Chând. 3,12,7—9, handelt es sich nicht mehr, wie dort, darum, den Raum im Weltall, den Raum im Herzen als Brahman anzuschauen, sondern um das, was in diesem Raume *(tasmin yad antar)* ist. Darum können wir auch nicht dem Bâdarâyaṇa beipflichten, wenn er meint (Sûtram 1,3,41), dafs in dem Schülersegen Chând. 8,14 unter dem *Âkâça* das Brahman zu verstehen sei; vielmehr heifst es dort, vielleicht mit absichtlichem Widerspruche gegen eine solche Meinung: „Der Âkâça ist es [nur], welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; was in diesen beiden ist *(te yad antarâ)*, das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, das ist der Âtman.“ Nämlich zu Namen und Gestalten hat sich nach Chând. 6,3,3 das Brahman ausgebreitet. Am deutlichsten aber erklärt sich gegen eine Vermengung von Âkâça und Brahman Bṛih. 3,7,12: „der, im Âkâça wohnend, vom Âkâça verschieden ist, den der Âkâça nicht kennt, dessen Leib der Âkâça ist, der den Âkâça innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche“. Vgl. auch Bṛih. 3,8,11. 4,4,17. 20. —

Âditya als Symbol.

Schon in der den Upanishad's vorausgehenden Periode lernten wir eine Reihe von Versuchen kennen, das Weltprincip

als in der Sonne *(âditya)* verwirklicht anzuschauen, zugleich aber über diese Vorstellung als eine blofs symbolische durch Umdeutungen hinauszugelangen (oben I, 1, S. 250—257). Diese Bestrebungen finden ihre Fortsetzung in den Upanishad's. Kaush. 2,7 wird eine Ceremonie gelehrt, welche durch Verehrung der aufgehenden, mittäglichen und untergehenden Sonne von allen bei Tage und bei Nacht begangenen Sünden befreit. Chând. 3,19,1 fordert dazu auf, die Sonne als Brahman zu verehren; und dafs diese Vorstellung eine blofs symbolische ist, ergiebt sich aus dem Folgenden, wo die Sonne nicht als das schöpferische Urprincip, sondern, mit Anlehnung an die oben I, 1, S. 253. 251 besprochenen Vorstellungen, als das Erstgeborene der Schöpfung behandelt wird. An die ebendaselbst I, 1, S. 252 fg. erwähnten Versuche, diese Anschauungen des Brahman als Sonne umzudeuten und in dem natürlichen Lichte nur ein Symbol des geistigen Lichtes zu sehen, reiht sich vor allem der Abschnitt Chând. 3,1—11, welcher es in grofsartiger Weise unternimmt, das Brahman als die Weltensonne, und die natürliche Sonne als die Erscheinungsform dieses Brahman zu schildern (vgl. des Näheren die Einleitung dort). Als einen weitern Versuch, über das Symbol hinaus zum Wesen durchzudringen, dürfen wir es betrachten, wenn in einer Reihe von Stellen nicht mehr die Sonne, sondern der *Purusha* (Mann, Geist) in der Sonne, und entsprechend der *Purusha* im Auge als Brahman geschildert wird. Chând. 1,6—7 wird in einer Umdeutung des Udgîtha (den der Udgâtar zu singen hatte, oben I, 1, S. 169) gesagt: wie über Ṛic und Sâman der Udgîtha herrsche, so herrsche über die kosmischen Götter „der goldne Mann *(purusha)*, welcher im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Bart und goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde", und über die psychischen Götter „der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird"; jener herrsche über die Welten, welche von der Sonne jenseits liegen, und über die Wünsche der Götter, dieser über die Welten, welche vom Auge diesseits (also im Innern des Menschen) liegen, und über die Wünsche der Menschen. — Nach Mahânâr. 13 werden die Ṛic's, Sâman's und Yajus' (und somit das im Veda verwirklichte Brahman) dem Sonnenkreis, der Flamme in ihm

Der *Purusha* in Sonne und Auge.

und dem Purusha in dieser Flamme gleichgesetzt: „als diese dreifache Wissenschaft erglüht er, der als goldner Purusha dort in der Sonne ist“, während die Identität dieses Purusha mit dem im Menschen schon Taitt. 2,8 (und 3,10) ausgesprochen worden war: „Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, die sind eins.“ Weiter entwickelt wird dieser Gedanke Bṛih. 5,5, wo es unter anderm heifst: „Jener Mann, welcher in der Sonnenscheibe ist, und dieser Mann, welcher im rechten Auge ist, diese beiden fufsen aufeinander. Jener fufst durch die Strahlen in diesem, dieser durch die Lebenshauche in jenem. Dieser, wenn er im Begriffe steht, auszuziehen, erblickt jene Sonnenscheibe rein [von Strahlen]; ihm treten jene Strahlen nicht in den Weg.“ Daher fleht Bṛih. 5,15 (und Îçâ 16) der Sterbende die Sonne an: „zerteile deine Strahlen, schliefs zusammen deine Herrlichkeit; — ja, ich sehe sie, deine lieblichste Gestalt; und jener dort, der Mann dort, ich bin es selbst“. Auf einer ähnlichen Anschauung beruht es, wenn Chând. 4,11—13 die drei Opferfeuer in ihrer Belehrung des Upakosala sich für den Mann in der Sonne, im Monde, im Blitze erklären; wozu der Lehrer nachher berichtigend bemerkt (Chând. 4,14,3): „sie haben dir nur seine Welträume gesagt, ich aber will dir es selber sagen; . . . der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der Âtman — so sprach er, — der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman“. Sonne, Mond und Blitz sind, wie er weiter zeigt, nur die obersten Stationen des Götterweges, durch welche „der Mann, der nicht ist wie ein Mensch“ *(purusho 'mânavaḥ)* die Seele zur ewigen Vereinigung mit Brahman geleitet. — Wie eine Kritik gerade dieser Vorstellungen sieht es aus, wenn Kaush. 4 (vgl. Bṛih. 2,1) Gârgya unter seinen sechzehn Definitionen des Brahman den Mann in der Sonne, im Monde, im Blitze, im rechten Auge vorbringt, und damit von Ajâtaçatru abgewiesen wird.

Andere Symbole des Brahman.

Prâṇa, Manas, Âkâça und *Âditya* sind die wichtigsten Symbole, unter denen eine Verehrung des Brahman anbefohlen wird. Nach der Theorie sind freilich alle die Chând. 7,1—15 aufgezählten und anerkannten Objekte der Verehrung, *nâman*,



vâc, manas, saṃkalpa, cittam, dhyânam, vijñânam, balam, annam, âpas, tejas, âkâça, smara, âçâ, prâṇa, als solche zu betrachten, und auf gleicher Linie mit ihnen dürften die Bṛih. 4,1 als unvollkommen behandelten und doch auch nicht verworfenen Vorstellungsweisen des Brahman als *vâc, prâṇa, cakshus, çrotram, manas, hṛidayam,* sowie Taitt. 3,1 *annam, prâṇa, cakshus, çrotram, manas,* stehen. — Als Symbole des Brahman gelten auch noch die Körperwärme und das Ohrensausen, auf Grund von Chând. 3,13,7—8, wo es von dem Lichte, das jenseits des Himmels und zugleich inwendig im Menschen ist, d. h. von dem Brahman, heifst: „Seine Anschauung ist, dafs man hier im Leibe, wenn man ihn anfühlt, eine Wärme spürt; seine Hörung ist, dafs, wenn man sich so die Ohren zuhält, so hört man gleichsam ein Gesumme, so als wäre es ein Sausen wie von einem Feuer, das brennet. Dieses soll man verehren als seine Anschauung und seine Hörung." Wie der Abschnitt, aus dem diese Stelle stammt, in eigentümlichem, noch nicht aufgeklärtem Zusammenhange mit der Lehre vom *Âtman Vaiçvânara* und dem an ihn sich anschliefsenden *Prâṇâgnihotram* (Chând. 5,11—24) steht, so knüpft an die parallele Lehre vom *Agni Vaiçvânara* (Çatap. Br. 10,6,1) eine verwandte Äufserung Bṛih. 5,9 an, welche das Ohrensausen und die Verdauung (wie Chând. 3,13,7—8 das Ohrensausen und die Körperwärme auf das Brahmanfeuer im Menschen) auf das Vaiçvânarafeuer im Menschen zurückführt. Beides läuft im Grunde auf dasselbe hinaus, da nach der Prâṇâgnihotralehre (von welcher weiter unten zu handeln sein wird) die Verdauung ein Verzehren der Opferspeise durch das Feuer des Prâṇa ist, den wir oben als ein Symbol des Brahman kennen lernten.

Zu den Symbolen, welche das übersinnliche Brahman für die sinnliche Wahrnehmung repräsentieren, wird schliefslich auch der heilige Laut *Om* gerechnet, welcher unter allen Symbolen das wichtigste und folgenreichste geworden ist und eng zusammenhängt mit der Praxis des *Yoga,* einer der eigentümlichsten Erscheinungen des indischen Kulturlebens, von welcher weiter unten im Zusammenhange zu handeln sein wird.

4. Versuche, die symbolischen Vorstellungen von Brahman umzudeuten.

Festhalten am Überlieferten.

Es ist ein grofses Wort, dafs man nicht den neuen Wein in alte Schläuche fassen solle. Aber diese Forderung ist (wie so viele andere Forderungen Jesu) zu hoch gegriffen, zu excentrisch, zu wenig den menschlichen Verhältnissen und ihren Schwächen Rechnung tragend, als dafs sie mehr als annäherungsweise erfüllt werden könnte. Denn es liegt in der Natur der Sache, und wir wiesen schon oben darauf hin (I, I, S. 180), dafs ein Fortschritt auf religiösem Gebiet sich nie rein vollziehen kann, dafs vielmehr neben dem Besseren, Neuen immer noch das Abgestorbene, Alte, weil es als ein Geheiligtes erscheint, beibehalten werden mufs. Wir werden später sehen, wie sehr auch das Christentum genötigt war, seinen neuen Wein in die alten Schläuche zu fassen. Etwas freier verfährt die Philosophie. Aber äufsere Befreiung ist noch nicht innere Befreiung; und auch bei dem Entwicklungsgang der Neuern Philosophie von Cartesius bis Kant und darüber hinaus (dem gröfsten aller Freiheitskriege, welchen die Menschheit je geführt hat) werden wir nur zu oft an die goethe'sche Cicade erinnert, „die immer fliegt und fliegend springt, und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt“.

Verschmelzung von Brahman und Symbol.

Nicht anders war es in Indien. Jene symbolischen Vorstellungen von Brahman als Prâṇa, Âkâça u. s. w. hafteten zu fest im Bewufstsein, als dafs man sie ohne weiteres hätte über Bord werfen können. Daher eine Reihe von Versuchen, die Symbole beizubehalten, indem man sie mit einer richtigeren Vorstellung von Brahman verknüpfte. Typisch für dieses Verfahren ist vor allem der Abschnitt Kaush. 3—4. Die grofse, namentlich durch Yâjñavalkya vertretene und vielleicht auch durch ihn zuerst erfafste Erkenntnis, dafs das Brahman, der Âtman, vor allem zu suchen sei im Subjekte des Erkennens, d. h. im Bewufstsein *(prajñâ)*, hatte, wie in den Sâmavedaschulen (Chând. 8,12,4. Kena 1—8), so auch in den Ṛigvedaschulen Eingang gefunden, welche, nach Ait. Âr. 2,1—2. Kaush. 2 zu schliefsen, besonders fest an der symbolischen Vorstellung des Brahman als *Prâṇa* hingen. Aber während derselben bei den Aitareyin's die neue Erkenntnis des Brah-



man als *prajñâ* (Bewufstsein) unvermittelt angeschlossen wird (Ait. Up. 3 = Ait. Âr. 2,6), versucht die Kaush. Up. eine Verschmelzung beider vermittelst der Gleichung: *prâṇa* = *prajñâ*. In vortrefflicher Weise zeigt Kaush. 3, wie die Sinnesobjekte von den Sinnesorganen, und diese wiederum von dem Bewufstsein *(prajñâ, prajñâtman)* abhängig sind; aber wie ein falscher Ton geht durch das Ganze hindurch die immer wieder und wieder vorgebrachte Behauptung: „was aber der Prâṇa ist, das ist die Prajñâ, und was die Prajñâ ist, das ist der Prâṇa". Als einzigen Grund für diese verwegene Identifikation finden wir angeführt (Kaush. 3,4): „denn beide wohnen vereint im Körper und ziehen vereint aus ihm aus". — Einen ähnlichen Versuch, den *Prâṇa* und den *Âkâça*, beide mit dem *Ânanda*, der Wonne, zu identifizieren, welche das Wesen des Brahman ausmacht, finden wir Chând. 4,10,5: „Brahman ist Leben *(prâṇa)*, Brahman ist Freude *(kam = ânanda)*, Brahman ist Weite *(kham = âkâça)*", wozu die Feuer, die diese Belehrung erteilen, erläuternd hinzufügen: „«Wahrlich, die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das ist die Weite». Und sie legten ihm aus, wie da wäre Brahman das Leben und der weite Raum." — Eine noch umfassendere Verschmelzung der Symbole mit der Wesenheit unternimmt der sehr komplizierte Abschnitt Bṛih. 2,3. Hier werden „zwei Formen" des Brahman unterschieden: das Gestaltete (Sterbliche, Stehende, Seiende) und das Ungestaltete (Unsterbliche, Gehende, Jenseitige). 1) Das gestaltete Brahman ist die materielle Natur und der menschliche Leib; seine Essenz sind Sonne und Auge. 2) Das ungestaltete Brahman ist Vâyu und Âkâça, Prâṇa und der Raum im Menschen; seine Essenz ist der Purusha in Sonne und Auge. So weit wären wir also im Symbolischen. Aber überschritten wird dasselbe jählings, wenn dann weiter der Purusha mittels der berühmten Yâjñavalkyaformel *neti neti* und mittels der aus Bṛih. 2,1,20 entlehnten Upanishad *satyasya satyam* dem unerkennbaren überwesentlichen Brahman gleichgesetzt wird. (Das Nähere in der Einleitung, Upanishad's S. 413.) — Auf eine ähnliche Verschmelzung läuft es hinaus, wenn Bṛih. 3,7 der Vâyu-Prâṇa als der Weltfaden *(sûtram)* und der Âtman als der innere Lenker *(antaryâmin)* in demselben Zusammen-

hange behandelt, also doch wohl gleichgesetzt werden. — Bemerkenswert, weil sich darin ein vollkommen deutliches Bewufstsein der symbolischen Vertretung des Brahman durch Vâyu ausspricht, ist das Gebet des Schülers, Taitt. 1,1 (und 1,12): „Verehrung dem Brahman! Verehrung dir, Vâyu! Denn du bist das sichtbare Brahman, dich will ich als das sichtbare Brahman bekennen.“ — In spätern Texten ist *Prâṇa* gelegentlich ein Synonymon des *Âtman* geworden, wie Kâṭh. 6,2, oder er wird von diesem abhängig gemacht, wie Praçna 3,3, wo der *Prâṇa* (vielleicht nach Ṛigv. 10,121,2. Kâṭh. 3,1, und vorbereitend für die „Spiegelung“ zwischen Seele und Organen bei den Sâñkhya's) als das Abbild oder der Schatten *(châyâ)* des *Âtman* bezeichnet wird. — Dem reaktionären Geiste der Maitr. Up. 6,1—8 war es vorbehalten, *Prâṇa* und *Âditya* zu rehabilitieren und ihre Identität sowie die Art ihrer Verehrung in langgesponnenen Betrachtungen zu verfolgen.

5. Anhang: Umdeutungen und Ersetzungen ritueller Bräuche.

Der Anschauung des Brahman unter Symbolen ist es verwandt, wenn in den ältesten Teilen der Upanishad's gewisse, allzufest im Bewufstsein haftende rituelle Vorstellungen und Bräuche teils im Sinne der Brahmanlehre umgedeutet, teils auch durch neue, dem Geiste der neuen Lehre mehr entsprechende Ceremonien ersetzt werden. Wir wollen die Haupterscheinungen nach beiden Seiten hin in der Kürze vorführen.

Umdeutung von Ceremonien.

In dem Charakter des indischen Denkens, welches sich auf die höchsten Probleme richtete, ehe es auch nur entfernt im stande war, dieselben wissenschaftlich zu behandeln, liegt es begründet, dafs Indien mehr als irgend ein anderes Land das Land der Symbole ist. Schon in den Brâhmaṇa's werden die einzelnen rituellen Handlungen vielfach als Symbole behandelt, deren allegorische Deutung einen breiten Raum einnimmt. Aber der eigentliche Tummelplatz dieser allegorischen Auslegungen sind die Âraṇyaka's. Entsprechend ihrer vorwiegenden Bestimmung, dem Vânaprastha einen Ersatz für die meist nicht mehr ausführbaren Opferhandlungen zu bieten,

ergehen sie sich in mystischen Ausdeutungen derselben, welche dann in den ältesten Texten der Upanishad's ihre Fortsetzung finden. Hierbei sehen wir schon vielfach die Grundgedanken der Âtmanlehre in symbolischem Gewande auftreten, und man könnte geneigt sein, in derartigen allegorischen Betrachtungen den ersten Ursprung der Upanishadlehre zu sehen. Dafs dem nicht so ist, dafs die Lehre vom Âtman als dem alleinigen Wesen der Dinge sich ursprünglich nicht aus rituellen Vorstellungen entwickelt hat, sondern erst hinterher in dieselben gekleidet wurde, haben wir oben (S. 17 fg.) aus der vielfach noch in den Upanishad's lebendigen Erinnerung ersehen, dafs es Könige, also Kshatriya's waren, von denen die Brahmanen die wichtigsten Elemente der Âtmanlehre zuerst überkommen haben, welche sie dann in ihrer Weise sich zu eigen machten, indem sie dieselben mit dem so völlig heterogenen Ritualwesen allegorisch verquickten. Diese Auffassung findet eine unerwartete aber um so wertvollere Bestätigung in der Art, wie die verschiedenen Vedaschulen zum Begriffe des Âtman oder des Prâṇa als seines Vorläufers gelangen. Es zeigt sich nämlich, dafs dabei jeder Veda von der ihm eigentümlichen Leistung, die Ṛigvedin's vom *Uktham*, die Sâmavedin's vom *Udgîtha*, die Schule des weifsen Yajurveda vom *Açvamedha*, ausgeht, um durch symbolische Deutung zum Begriff des *Prâṇa* oder *Âtman* zu gelangen; es ist aber nicht denkbar, dafs die Âtmanlehre auf so verschiedenen, parallel nebeneinander laufenden Wegen ursprünglich entstanden sei, während sich der Thatbestand vollkommen aus der Annahme erklärt, dafs die Lehre vom Prâṇa-Âtman anderswoher übernommen und von jeder Schule, so gut es gehen wollte, mit den in ihr herrschenden rituellen Vorstellungen verknüpft wurde. Wir wollen dies durch einige Beispiele belegen.

Die Hauptfunktion der Priester des Ṛigveda ist die Recitation des *Çastram* (Preisliedes), welches aus den Hymnen des Ṛigveda für den jedesmaligen Zweck ausgewählt wurde. „Das schönste, ruhmvollste, kraftvollste unter den Çastra's" (Kaush. 2,6) aber ist das *Uktham*. Dieses wird von den Aitareyin's unter mancherlei Allegorien dem *Prâṇa* gleichgesetzt (Ait. Âr. 2,1—3), während die Kaushîtakin's das

Uktham mit dem (in Ṛic, Yajus, Sâman verwirklichten) *Brahman* identifizieren (Kaush. 2,6). — Wie die Ṛigvedapriester das Uktham, so betrachten die Sâmavedapriester als ihre höchste Leistung das Singen des *Udgîtha*, welcher dementsprechend Chând. 1 mit der Silbe *Om*, mit dem *Prâṇa*, mit der Sonne, mit dem *Purusha* in Sonne und Auge gleichgesetzt wird, während Chând. 2 das gesamte *Sâman*, dessen Höhepunkt das Singen des *Udgîtha* bildet, mit allerlei kosmischen und psychischen Verhältnissen in Parallele stellt. In ganz ähnlichen Allegorien bewegt sich in seinen ersten Teilen das der Sâmavedaschule der Talavakâra's angehörige, die Kena-Upanishad einschliefsende Upanishad-Brâhmaṇam. — Eine analoge Rolle spielt für die mit der Ausführung der heiligen Handlungen betrauten Yajurvedapriester die Opferhandlung selbst, und auch hier wieder ist es die höchste aller Opferleistungen, das Rofsopfer *(açvamedha)*, an welches Bṛih. 1,1—2 anknüpft, um in dem Rosse das Weltall zu sehen, in welches Prajâpati sich umwandelt, um es dann wieder sich selbst als Opfer darzubringen. Auch Taitt. Saṃh. 7,5,25 findet sich diese allegorische Deutung des Opferrosses als Weltall, und Taitt. Up. 1,5 wird in anderer Weise der Bann des Opferwesens durchbrochen, indem zu den drei heiligen, auf Erde, Luftraum und Himmel gedeuteten Opferrufen *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar* als vierter *mahas* sich gesellt, welcher das Brahman bedeuten soll. Von einer andern Seite des Kultus, von der Schichtung der heiligen Feueraltäre scheinen, wie aus Kâṭh. 1 und Maitr. 1,1 (vgl. 6,33) abzunehmen, die anderen Schulen des Yajurveda bei ihren allegorischen Deutungen ausgegangen zu sein. Überall aber sehen wir, wie die rituellen Vorstellungen nur das je nach den Vedaschulen verschiedene Mittel sind, durch welches ein allen gemeinsamer Gedanke in allegorischer Einkleidung zum Ausdrucke gebracht werden soll.

Von andern allegorischen Umdeutungen wollen wir nur noch die der *Gâyatrî* erwähnen, des dem Range nach ersten vedischen Versmafses, bestehend aus drei Füfsen (dreimal ⏑–⏑–⏑–⏑–), zu welchen noch ein vierter imaginärer kommt. In dieser vierfüfsigen Form ist die Gâyatrî ein Symbol des gleichfalls vierfüfsigen Brahman. Von dieser Vierfüfsigkeit

des Brahman und ihrem Zusammenhang mit den vier Seelenzuständen, Wachen, Traum, Tiefschlaf und Turîyam, wird noch später zu handeln sein. In der Symbolisierung desselben durch die Gâyatrî gehen die beiden Haupttexte ganz verschiedene Wege. Während nach Chând. 3,12 die Vedarede und alles Gewordene, die Erde, der Leib, das Herz und die Lebensorgane, alle sechs nur den einen, sechsfachen Fuſs der Gâyatrî ausmachen, und die drei übrigen Füſse (mit Berufung auf Ṛigv. 10,90,3) unsterblich im Himmel sind und als Weltraum, Leibesraum, Herzensraum symbolisiert werden, sind nach Bṛih. 5,14 gerade umgekehrt drei Füſse der Gâyatrî als Welten, Veden und Lebenshauche verkörpert, während nur der vierte *(turîya)* Fuſs transscendent ist und symbolisch in Sonne, Auge, Wahrheit, Kraft und Leben zur Anschauung kommt.

— In dieser Weise suchte man beim Aufkommen der neuen Lehre die überlieferten rituellen Erbstücke zu halten, indem man sie zu Symbolen der Âtmanlehre machte. Bald aber ging man weiter und versuchte, die wichtigsten der überkommenen Opferbräuche dadurch zu beseitigen, daſs man andere, auf die Âtmanlehre bezügliche Ceremonien an ihre Stelle setzte. So werden Bṛih. 3,1 den vier Priestern (Hotar, Adhvaryu, Udgâtar, Brahmán) die vier kosmischen und die entsprechenden psychischen Erscheinungsformen des Âtman (als Feuer und Rede, Sonne und Auge, Wind und Odem, Mond und Manas) substituiert, und an Stelle der üblichen Belohnungen tritt die Einswerdung mit dem im Weltall verwirklichten Âtman. In ähnlicher Weise tritt Chând. 4,16,2 an Stelle des Brahmán sein Manas und an Stelle des Hotar, Adhvaryu und Udgâtar die in ihnen verkörperte Vâc.

Ersetzung von Ceremonien.

Ein anderer Versuch, über den Opferdienst hinauszugelangen, besteht darin, daſs man den Menschen selbst und sein Leben als eine Opferhandlung auffaſste. So treten Chând. 3,16 an Stelle der drei Somakelterungen die drei Lebensalter des Menschen, und in anderer Weise werden Chând. 3,17 die Hauptakte des Somaopfers durch die Funktionen des Hungerns, Essens, Zeugens u. s. w. ersetzt. Ins Kleinliche wird dieser Gedanke durch Deutung der verschiedenen Organe und Funktionen auf die Requisite und Akte des Opfers verfolgt

Mahân. 64 und, noch weiter gehend, Prâṇâgnihotra-Upanishad 3—4.

Übrigens bleibt es in vielen der aufgezählten Fälle zweifelhaft, ob es sich dabei um eine bloſse allegorische Umdeutung des noch bestehenden Opferkultus oder um eine Beseitigung desselben und Ersetzung durch physische und psychische Verhältnisse handelt. Das Letztere ist entschieden der Fall bei der letzten und wichtigsten Erscheinung, die wir hier noch zu besprechen haben, bei der Ersetzung des *Agnihotram* durch das *Prâṇa-Agnihotram*.

Das Prâṇâgnihotram.

Das *Agnihotram*, bestehend in einer zweimaligen Spende von gekochter Milch, welche jeden Morgen vor Sonnenaufgang und jeden Abend nach Sonnenuntergang ins Feuer gegossen und dadurch den Göttern und nebenbei allen Wesen dargebracht wurde, sollte nach Gründung des Hausstandes das ganze Leben hindurch *(yâvaj-jîvam)* betrieben werden. Nachdem nun an die Stelle der Götter der *Prâṇa* getreten war, welcher in uns allen lebt, suchte man das Agnihotram oder Feueropfer zu ersetzen durch ein *Prâṇa-agni-hotram*, ein im Feuer des Prâṇa gespendetes Opfer. Als solches konnte einfach das fortwährende, zur Erhaltung des Lebens *(prâṇa)* erforderliche Einatmen und Ausatmen betrachtet werden. Eine erste Spur dieser Vorstellung kann man in den Worten Bṛih. 1,5,23 finden: „darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll einatmen und ausatmen und wünschen: «Möge mich nicht das Übel, der Tod packen!»“ (Vgl. auch Ait. Âr. 3,2,6,8.) Entwickelter und mit deutlicher Ablehnung des Agnihotrakultus findet sich dieses „innerliche Agnihotram“ *(ântaram agnihotram*, vgl. auch Kaush. Âr. 10) Kaush. Up. 2,5: „diese beiden Opferungen [des Einatmens und Redens d. h. Ausatmens*] sind unendlich, unsterblich; denn man bringt sie dar ohne Unterlaſs im Wachen wie im Schlafe. Hingegen die andern Opferungen sind endlich, denn sie bestehen aus Werken. Darum haben die alten Weisen [welche in den Upanishad's auch bei neuen Gedanken so gern als Autorität angerufen

* Vgl. Praçna 4,4: „Die beiden Opfergüsse des Ausatmens und Einatmens“.

werden] das Agnihotram nicht geopfert". — Wie hier das Atmen, so konnte auch die Ernährung des eigenen Leibes als ein in dem (Bṛih. 5,9 dem *Agni Vaiçvânara* gleichgesetzten) Verdauungsfeuer dargebrachtes Opfer aufgefafst und an die Stelle des überlieferten Agnihotram gesetzt werden. Auch hier findet sich die erste Spur des Gedankens Bṛih. 1,5,2: „denn alle Speise, die er [der solches weifs] verzehrt, die reichet er [dem Âtman und durch diesen] den Göttern dar". Eine ausgeführte Darstellung dieser neuen Art von Agnihotram findet sich zuerst Chând. 5,19—24. Einer besonders zubereiteten Opfermilch bedarf es nicht mehr: „was ihm von Speise gerade zur Hand kommt, das ist zum Opfer tauglich" (Chând. 5,19,1). Dieselbe wird in dem *Âhavanîya*-Feuer des Mundes geopfert, indem die fünf Spenden, aus denen dieses dem Prâṇa dargebrachte Opfer besteht, dem Einhauch, Zwischenhauch, Aushauch, Allhauch, Aufhauch und mittelbar durch diese den entsprechenden fünf Sinnesorganen, fünf Naturgöttern und fünf Weltteilen zu gute kommen. (Näheres Upanishad's S. 146 fg.) In einer benachbarten Stelle wird das vor und nach dem Essen übliche Mundausspülen als eine Bekleidung des Prâṇa mit Wasser aufgefafst (Chând. 5,2,2, vgl. Bṛih. 6,1,14). Beide Momente, die Ernährung und die Bekleidung des Prâṇa, werden, mit deutlicher Berufung auf Chând. 5,24, zusammengefafst und mit entsprechenden Sprüchen versehen Maitr. 6,9. Auch nach dieser Stelle scheint das gewöhnliche Agnihotram durch das Prâṇâgnihotram überflüssig gemacht zu werden *(âtman eva yajati)*, während in dem Nachtrage Maitr. 6,34 beide nebeneinander bestehen, indem das in seine Rechte wieder eingesetzte *Agnihotram* als das „offenbar gemachte" *Prâṇâgnihotram* aufgefafst wird. Eine letzte Stufe in dieser Entwicklung bezeichnet die Prâṇâgnihotra-Up. 1—2, welche, wie es scheint (vgl. die Einleitung dort) alle vorher erwähnten Stellen voraussetzt, das gewöhnliche Agnihotram für überflüssig erklärt und für das Prâṇâgnihotram ein bis ins Einzelne ausgeführtes Ritual vorschreibt.

IV. Das Brahman an sich.

1. Vorbemerkung.

Brahman als *Saccid-ânanda.*

Im spätern Vedânta wird das Brahman unter Zusammenfassung der drei ihm wesentlichen Bestimmungen als *Saccidânanda*, d. h. als „Seiendes *(sat)*, Geist *(cit)* und Wonne *(ânanda)*“ bezeichnet. Dieser Name findet sich noch nicht in den Upanishad's, mit Ausnahme der spätesten, und ist auch bei Bâdarâyaṇa und Çañkara noch nicht nachzuweisen. Wohl aber können wir in den Upanishad's die Stufen verfolgen, welche zu ihm geführt haben, sofern sich das Nachdenken über Brahman, in dem Maſse wie es sich von symbolischen Vorstellungen freimacht, mehr und mehr um diese drei Begriffe konzentriert, wie denn auch hier und da schon eine Zusammenfassung derselben versucht wird. So erklärt Yâjñavalkya am Schlusse seiner groſsen Disputation mit neun Unterrednern, indem er sich an sie alle wendet (Bṛih. 3,9,28): „Brahman ist Wonne und Erkenntnis“ *(vijñânam ânandam brahma)*; und im folgenden Abschnitte (Bṛih. 4,1), wo derselbe Weise sechs symbolische Vorstellungsformen auf ihren wahren Wert zurückführt, erscheinen als Bestimmungen der göttlichen Wesenheit neben drei andern auch *satyam, prajñâ* und *ânanda*. Noch mehr dem Charakter der später üblichen Formel nähert sich Taitt. 2,1, wo es in einem an die Spitze der Entwicklung gestellten Verscitate heiſst:

Erste Spuren dieses Namens in den Upanishad's.

Als Realität, Erkenntnis, unendlich *(satyaṃ, jñânam, anantam)*,
Wer so das Brahman kennt,
In der Höhle [des Herzens] verborgen und im höchsten Raume,
Der erlangt alle Wünsche
In Gemeinschaft mit Brahman, dem allweisen.

Da hier, zu Eingang der Ânandavallî, eine Hinweisung auf Brahman als *ânanda* (Wonne) sehr am Platze sein würde, während kein besonderer Anlaſs war, das Brahman gerade hier, wo sein Wohnen im Herzen besonders hervorgehoben

wird, als *ananta* (unendlich) zu bezeichnen, so haben wir (Up. S. 225) die Vermutung aufgestellt, dafs *anantam* wohl ein uralter, nachmals durch die Tradition geheiligter Fehler für *ânandam* sein möchte, entstanden daraus, dafs man die drei Prädikate für Nominative hielt, als welcher *ânandam* sehr ungewöhnlich ist. Ist dies annehmbar, so würden wir hier das älteste Vorkommen der nachmaligen, berühmten Formel haben. Abgeschwächt wird das Gewicht unserer Gründe allerdings dadurch, dafs wir anscheinend ein Citat vor uns haben, welches als solches nicht so genau zu dem Inhalte des Folgenden zu stimmen braucht; auch ist schwer zu verstehen, wie bei der Allgemeinheit der Lesung *anantam* sich daneben eine Tradition des *ânandam* (in *Saccidânanda*) erhalten haben sollte. — Eine Zusammenfassung aller vier erwähnten Prädikate findet sich in der schon ziemlich späten Upanishad Sarvopanishatsâra, No. 21 (Up. S. 626), wo das Brahman als „real, Erkenntnis, unendlich, Wonne“ (*satyam̧, jñânam, anantam, ânandam brahma*, wofür Codex क mit deutlicher Bezugnahme auf Taitt. 2,1 und Bṛih. 3,9,28 liest: *satyam̧ jñânam anantam brahma, vijñânam ânandam brahma*) definiert wird. Es folgt weiter eine Erklärung dieser vier Begriffe, und dann heifst es: „Dasjenige, dessen Merkmal diese vier Wesenheiten [seiend, Erkenntnis, unendlich, Wonne] sind, und welches in Raum, Zeit und Kausalität (*deça-kâla-nimitteshu*) unwandelbar besteht, heifst der [in *tat tvam asi*] durch das Wort «das» bezeichnete höchste Âtman oder das höchste Brahman“. — So sehen wir die Formel *Sac-cid-ânanda* entstehen, welche als solche (von Taitt. 2,1 abgesehen) zuerst erscheint Nṛisiṅhottaratâp. 4. 6. 7 und Râmapûrvatâp. 92. Râmottaratâp. 2. 4. 5 (Upanishad's S. 787. 791. 793; 817. 820. 823. 826) und in der Folge unzähligemal gebraucht worden ist. Auch wir können dieselbe als Fachwerk benutzen, um unter den Titeln: Brahman als *sat*, als *cit* und als *ânanda*, die wesentlichsten Vorstellungen der Upanishad's zu sammeln. Hierauf wird in diesem Kapitel noch von der widerspruchsvollen Natur des Brahman und von seiner Unerkennbarkeit zu handeln sein.

Erstes Vorkommen von *Saccid-ânanda*.

2. Brahman als das Seiende und das Nichtseiende (*sat* und *asat*), als die Realität und die Nichtrealität (*satyam* und *asatyam*).

Brahman weder seiend noch nichtseiend.

Schon Ṛigv. 10,129,1 (oben I, ɪ, 121) wird mit einem für jene alte Zeit bewunderungswürdigen Grade philosophischer Besonnenheit von dem Urzustande der Dinge, dem Urwesen, also dem Brahman im spätern Sinne, gesagt, damals sei *na asad, na u sad* „nicht das Nichtseiende noch auch das Seiende“ gewesen. Ersteres nicht, weil ein Nichtseiendes niemals ist oder gewesen ist, letzteres nicht, weil die empirische Realität und mit ihr der nur aus ihr abstrahierte Begriff des „Seienden“ dem Urwesen abgesprochen werden mufs. Da indes die Metaphysik alle ihre Begriffe und Bezeichnungen der empirischen Realität, auf welche der Kreis unserer Vorstellungen beschränkt ist, zu entnehmen und nur ihren Bedürfnissen entsprechend umzuformen hat, so ist es natürlich, dafs wir im weitern Verlaufe das Princip der Dinge, das Brahman, bald als das (nichtempirisch) Seiende, bald als das (empirisch) Nichtseiende bezeichnet sehen. Letzteres geschah schon in zwei oben (I, ɪ, S. 199. 202) vorgeführten Schöpfungsmythen; Çatap. Br. 6,1,1,1: „Nichtseiend, fürwahr, war diese Welt am Anfang. Da sagen sie: was war dieses Nichtseiende?“ u. s. w., und Taitt. Br. 2,2,9,1: „Diese Welt, fürwahr, war zu Anfang gar nichts. Kein Himmel war, keine Erde, kein Luftraum. Dieses nur nichtseiend Seiende that einen Wunsch: ich möge sein!“ u. s. w. Ebenso in einigen Upanishadstellen; Chând. 3,19,1: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei“, u. s. w.; und Taitt. 2,7, wo der Vers citiert wird:

Brahman als das Nichtseiende.

> Nichtseiend war dies zu Anfang;
> Aus ihm entstand das Seiende.
> Es schuf sich selbst wohl aus sich selbst,
> Daher dies „wohlbeschaffen“ heifst.

Wie dies zu verstehen, zeigt klärlich das Vorhergehende, wo zunächst der Vers „nichtseiend ist der gleichsam nicht, wer Brahman als nichtseiend weifs“ citiert und dann weiter entwickelt wird, wie Brahman die Welt schafft und ihr als dem

Seienden, Realen gegenübersteht als das (empirisch) Nichtseiende, Nichtreale. „Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein. Nachdem er in sie eingegangen, war er

Seiendes und Jenseitiges (*sat* und *tyat*),
Aussprechliches und Unaussprechliches,
Gegründetes und Grundloses,
Bewufstsein und Unbewufstsein,
Realität und Nichtrealität.

Als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität *(tat satyam iti âcakshate).*“ In ähnlicher Weise unterscheidet schon Bṛih. 2,3,1: „Fürwahr, es giebt zwei Formen des Brahman, nämlich:

das Gestaltete und das Ungestaltete,
das Sterbliche und das Unsterbliche,
das Stehende und das Gehende,
das Seiende und das Jenseitige *(sat* und *tyam)*“.

Diese Stelle macht, trotz des kompilatorischen Charakters des Kapitels, dessen Anfang sie bildet, einen ältern Eindruck, und vielleicht knüpft die Taittirîyastelle an dieselbe an und entwickelt den Gedanken weiter, indem sie in klarer Weise der Welt als dem Seienden, Aussprechlichen, Gegründeten, Bewufsten, Realen gegenüberstellt das Brahman als das Jenseitige, Unaussprechliche, Grundlose, Unbewufste, Nichtreale. Hiermit wird der Streit geschlichtet, der damals die Gemüter bewegen mochte, ob die Welt aus dem Seienden oder dem Nichtseienden entstanden sei, und in welchen die (wohl ältere) Stelle Chând. 6,2,1 einen Einblick gewährt: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren. Aber wie könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Seiend also vielmehr, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites.“ Entsprechend dieser Stellungnahme, wird in der folgenden Entwicklung Chând. 6 das Brahman in der Regel *sat* „das Seiende“ oder *satyam* „die Realität“ genannt.

Brahman als das Seiende.

Brahman als *satyam.*

Ähnlich wie *sat* wird auch das Wort *satyam* (Realität) in dieser doppelten Bedeutung gebraucht. Während dasselbe in dem eben erwähnten Abschnitte Chând. 6 das Brahman bedeutet (so namentlich in der berühmten Formel: *tat satyam, sa âtmâ, tat tvam asi*) und in eben dieser Bedeutung auch Bṛih. 5,4 erscheint, so ist hingegen in derselben Upanishad Bṛih. 2,1,20 (= 2,3,6) *satyam* die empirische Realität, und Brahman ist im Gegensatze zu derselben *satyasya satyam*, dasjenige, was an dieser Realität das allein wahrhaft Reale ist: „Sein Geheimname *(upanishad)* ist «die Realität der Realität»; nämlich die Lebensgeister *(prâṇâḥ)* sind die Realität, und er ist ihre Realität“. Dieselben Worte kehren wieder Bṛih. 2,3,6; dafs sie hier entlehnt sind (wie wir schon Up. S. 413 vermuteten), ergiebt sich auch daraus, dafs die Erwähnung der empirischen Realität als „die Lebensgeister“ *(prâṇâḥ)* nur Bṛih. 2,1,20, nicht Bṛih. 2,3,6 durch das Vorhergehende gerechtfertigt war. — Ebenso wie in diesen Stellen, bedeutet *satyam* die empirische Realität Bṛih. 1,6,3: „Dasselbige ist das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität *(amṛitaṃ satyena channam)*; der Prâṇa nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener Prâṇa verhüllt“. Die Worte *amṛitaṃ satyena channam* scheinen eine jener alten, von ihrer Erklärung begleiteten Geheimformeln zu sein, in denen wir schon oben (S. 20) die älteste Gestalt der Upanishad's vermuteten. Da der Gegensatz von *satya* (wahr) gewöhnlich *anṛita* (unwahr) ist, so ist es wohl denkbar, dafs die Formel in anderer Überlieferung die Form *anṛitaṃ satyena channam* annahm. Diese würde das sonderbare Spiel erklären, welches Bṛih. 5,5,1 mit dem Worte *satyam* getrieben wird: „Dasselbige besteht aus den drei Silben *satyam*; die eine Silbe ist *sa*, die andre ist *ti*, die dritte Silbe ist *yam*. Die erste und die letzte Silbe sind die Wahrheit *(satyam)*, in der Mitte ist die Unwahrheit *(anṛitam)*; diese Unwahrheit ist an beiden Seiten von der Wahrheit eingefafst *(anṛitam ubhayataḥ satyena parigṛihîtam)*; dadurch wird sie zu einem wahrheitlichen Sein“ (durch Brahman erhält die Welt ihre Realität). In anderer Weise werden Chând. 8,3,5 die drei Silben *sa* als das Unsterbliche, *ti* als das Sterbliche und *yam* als der Zusammenschlufs

satyasya satyam.

amṛitaṃ satyena channam.

anṛitaṃ satyena channam.

(yam, yacchati) beider gedeutet, und wieder anders wird Kaush. 1,6 in dem Worte *satyam* die Silbe *-tyam* auf die Götter und Lebenshauche (die äufsere und innere Natur) und die Silbe *sat-* auf das von Göttern und Lebenshauchen verschiedene (über sie erhabene) „Seiende" bezogen.

Brahman über Seiendes und Nichtseiendes erhaben. Für die spätern Upanishad's hat die Streitfrage, ob Brahman das (nichtempirisch) Seiende oder das (empirisch) Nichtseiende sei, keine Bedeutung mehr. Das Brahman ist, wie über alle Gegensätze, so auch über diesen erhaben; es ist „nicht seiend noch nichtseiend" (Çvet. 4,18), es ist „höher als was ist und nicht ist" (Muṇḍ. 2,2,1), es befafst in sich die empirische Realität, das Reich des Nichtwissens, und die ewige Realität, das Reich des Wissens, Çvet. 5,1:

> Zwei sind im ewig, endlos, höchsten Brahman
> Latent enthalten, Wissen und Nichtwissen;
> Vergänglich ist Nichtwissen, ewig Wissen,
> Doch der als Herr verhängt sie, ist der Andre.

3. Brahman als Bewufstsein, Denken *(cit)*.

Irrtum des Intellektualismus. Der Begriff des *Âtman* wies darauf hin, dafs man das Princip der Dinge zunächst und vor allem zu suchen habe im eignen Innern. Das Innere des Menschen ist aber nicht in derselben Weise zugänglich wie sein Äufseres. Während die äufsere Erscheinung als der Leib mit allen seinen Organen und Funktionen deutlich vorliegt und sowohl nach der äufsern Gestalt wie nach dem innern Zusammenspiel der Knochen und Bänder, der Sehnen, Muskeln und Nerven der Betrachtung allseitig offen steht, so ist die Erkenntnis unseres Innern eine sehr beschränkte und einseitige. Wir können nicht den Leib, wie wir ihn von aufsen anschauen, so in dem ganzen Bestande seiner Organe und ihrer Funktionen von innen unmittelbar fühlen. Vielmehr gleicht unser Inneres einem grofsen Hause mit vielen Abteilungen, Gängen und Kammern, von welchem nur ein Teil durch das im obern Stockwerke brennende Licht erhellt wird, während alles Übrige im Dunkeln bleibt, aber darum nicht weniger real und vorhanden ist. Beim ersten

Eintritt in ein solches Haus konnte leicht der Irrtum entstehen, dafs das Licht den Mittelpunkt des Hauses bilde, dafs sich dessen Räumlichkeiten nur so weit erstreckten, wie die Beleuchtung durch jenes Licht reichte, und dafs alles Übrige, da es nicht sichtbar war, für gar nicht vorhanden gehalten wurde. Hierauf beruht es, dafs der philosophierende Menschengeist in Indien, Griechenland und der Neuzeit in merkwürdiger Übereinstimmung einem Irrtume verfallen ist, den wir am kürzesten durch das Wort *Intellektualismus* bezeichnen können, und welcher darin besteht, zu glauben, dafs das innerste Wesen des Menschen und der Welt, das Brahman, das Princip, die Gottheit, irgendwelche Ähnlichkeit oder Analogie oder Identität haben könne mit dem, was wir als Bewufstsein, als Gedanke, als Geist hier „hinter des Menschen alberner Stirn" vorfinden. — Doch, wie man auch immer über den Wert dieser Vorstellung urteilen mag, jedenfalls wird die ganze philosophische Entwicklung von Platon und Aristoteles an bis auf die Gegenwart mit wenigen Ausnahmen beherrscht von dem Gedanken, dafs das Wesen der Seele und, in Zusammenhang damit, das Wesen Gottes als etwas dem menschlichen Denken Verwandtes oder Analoges, als Vernunft, als Geist, als Intelligenz zu denken sei. Und wie in der abendländischen Philosophie der Ursprung dieses Gedankens sich bis zu Xenophanes (οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει) und Parmenides (τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα) zurückverfolgen läfst, so ist es in Indien Yâjñavalkya, an dessen Namen sich, wenn nicht die erste Urheberschaft, so doch die hauptsächlichste Vertretung ebendesselben Gedankens knüpft; alle seine in der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad vorgetragenen Anschauungen konvergieren in der Überzeugung, dafs das Brahman, der Âtman, das S u b j e k t d e s E r k e n n e n s in uns (und eben darum, wie wir später sehen werden, unerkennbar) sei.

Der Âtman als das Subjekt des Erkennens nach Yâjñavalkya.

So wird er Bṛih. 3,4 von Ushasta aufgefordert, „das immanente, nicht transscendente Brahman, welches als Seele allem innerlich ist" zu erklären. Er weist als Antwort auf die Seele hin, welche durch Einhauch, Aushauch, Zwischenhauch, Aufhauch sich als Lebensprincip in der Erfahrung bethätigt. Auf die Einwendung, dafs damit nur auf die Sache hingedeutet,

nicht aber eine Erklärung derselben gegeben sei, erwidert er: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist.“ Und zur Bestätigung, daſs das von ihm hier gekennzeichnete Subjekt des Erkennens nicht nur das Wesen der Seele, sondern, in und mit ihr, das Wesen der Gottheit ausmacht, fügt er hinzu: „Was von ihm verschieden, das ist leidvoll“.

Darum beschlieſst er Bṛih. 3,8,11 seine Schilderung des allmächtigen, den Raum und mit ihm die ganze Welt in sich tragenden und durchwaltenden Wesens mit den Worten: „Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es auſser ihm ein Sehendes, nicht giebt es auſser ihm ein Hörendes, nicht giebt es auſser ihm ein Verstehendes, nicht giebt es auſser ihm ein Erkennendes. — Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gârgî.“ (Er haftet, nach Kant, dem Subjekt des Erkennens an.)

In seiner Belehrung der Maitreyî, Bṛih. 2,4,11, vergleicht Yâjñavalkya den Âtman mit dem Ocean. Wie dieser der Einigungsort aller Gewässer ist, so ist der Âtman als Auge der Einigungsort aller Gestalten, als Ohr aller Töne, als Nase aller Gerüche, u. s. w. Für die Richtigkeit unserer Auffassung dieser Stelle mag zunächst Bṛih. 1,4,7 sprechen: „als atmend heiſst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand; alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen“; — sowie Chând. 8,12,4: „Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der Âtman, die Nase dient nur zum Geruche; und wer da reden will, das ist der Âtman, die Stimme dient nur zum Reden; und wer da hören will, das ist der Âtman, das Ohr dient nur zum Hören; und wer da verstehen will, das ist der Âtman, der Verstand ist sein göttliches Auge; mit diesem göttlichen Auge, dem Verstande, erschaut er jene

Genüsse und freut sich ihrer.“ Wenn man erwägt, dafs dieser Gedanke sich hier an das Vorhergehende ziemlich unvermittelt anschliefst und überhaupt im Gedankenkreise der Chândogya vereinzelt dasteht, während er für Yâjñavalkya den Mittelpunkt all seines Denkens bildet, so wird wahrscheinlich, dafs er von dort her entlehnt ist. Dasselbe dürfte gelten von der ganzen Entwicklung, Kaush. 3, welche die Abhängigkeit der Sinnesobjekte von den Sinnesorganen und dieser wiederum von dem (immer wieder aufs neue mit dem *Prâṇa* für identisch erklärten) *Prajñâtman*, dem „Bewufstseinselbst“ im einzelnen durchführt, wobei es Kaush. 3,4 in nahem Anklang an obige Stellen heifst: „Als Auge werden in ihn alle Gestalten hineingeschüttet, durch das Auge erlangt er alle Gestalten; als Ohr werden in ihn alle Töne hineingeschüttet, durch das Ohr erlangt er alle Töne“ u. s. w.

Am grofsartigsten entwickelt Yâjñavalkya seine Theorie von dem Âtman als dem in Wachen, Traum, Tiefschlaf, Tod, Seelenwanderung und Erlösung unwandelbar beharrenden Subjekte des Erkennens in dem unvergleichlichen Abschnitte Bṛih. 4,3—4. Hier wirft der König Janaka zunächst die Frage auf: „Was dient dem Menschen als Licht?“ — Yâjñavalkya giebt eine ausweichende Antwort: die Sonne dient ihm als Licht. — Aber wenn sie untergegangen? — Der Mond. — Und wenn auch dieser untergegangen? — Das Feuer. — Und wenn auch dieses erloschen? — Die Stimme. — Und wenn auch diese verstummt ist? — „Dann dient er sich selbst *(âtman)* als Licht.“ — „Was ist das für ein Selbst?“ — „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist.“ Weiter wird geschildert, wie dieser Geist, derselbe bleibend, im Wachen und Traume diese Welt, im Tiefschlaf und Tod die Brahmanwelt durchwandert; wie er im Wachen das Gute und Böse dieser Welt schaut, ohne davon berührt zu werden, „denn diesem Geiste haftet nichts an“ (das Subjekt des Erkennens steht allem Objektiven als ein Anderes gegenüber); wie er im Traume sich selbst eine Welt aufbaut, „denn er ist der Schöpfer“; wie er endlich im tiefen, traumlosen Schlafe, von dem erkenntnisartigen Selbste, *prâjña âtman*, d. h. dem

absoluten Subjekte des Erkennens, umschlungen, kein Bewufstsein von Objekten hat und doch nicht unbewufst ist: „wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte" (Bṛih. 4,3,23). Vgl. die verwandte Stelle, Bṛih. 2,1,17—20, nach welcher beim Einschlafen alle Prâṇa's (Auge, Ohr u. s. w.) in den Âtman eingehen, und beim Erwachen, wie Funken aus dem Feuer, alle Lebensgeister, Welten, Götter und Wesen aus ihm wieder entspringen. — Weiter schildert die obige Stelle Bṛih. 4,4,1 fg., wie beim Tode alle Lebenskräfte sich um das Subjekt des Erkennens scharen, um mit ihm zu neuer Verkörperung auszuziehen: „weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen" (in Wahrheit bleibt er stets sehend); und wie endlich nach erlangter Erlösung der Leib wie eine Schlangenhaut abgestreift wird, „aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht" (d. h. Subjekt des Erkennens). „Wahrlich", heifst es zum Schlufs, „dieses grofse, ungeborne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis Bestehende." — Ihren schärfsten Ausdruck findet diese, den Ideenkreis des Yâjñavalkya beherrschende, Identität des Brahman mit dem Subjekte des Erkennens in einer (allerdings späteren) Modifikation des (Bṛih. 2,4,12 in ursprünglicher Form erhaltenen) Bildes vom Salzklumpen Bṛih. 4,5,13: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht; — also, fürwahr, hat auch dieser Âtman kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis".

Der Âtman als Subjekt des Erkennens nach spätern Texten.

Wie tief dieser Yâjñavalkyagedanke von Brahman als dem Subjekte des Erkennens gewirkt hat, sehen wir daran, dafs er die ganze folgende Entwicklung beherrscht, wie wir noch in der Kürze nachweisen wollen.

Zunächst ist hier zu erinnern an die Bezeichnung des Brahman als „das Licht der Lichter" (*jyotishâṃ jyotis*, Bṛih. 4,4,16 und von dort übernommen Muṇḍ. 2,2,9. Bhag. G. 13,17);

dieser Ausdruck ist nichts anderes als eine Zusammenfassung des oben entwickelten Gedankens, dafs der Âtman, wenn Sonne, Mond und Feuer nicht mehr leuchten, selbst sein Licht ist. Hier findet auch der herrliche, dreimal bei verschiedenen Schulen (Kâṭh. 5,15. Çvet. 6,14. Muṇḍ. 2,2,10) vorkommende Vers seine Erklärung:

> Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
> Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
> Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
> Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

Seine ursprüngliche Stellung ist in der Kâṭhaka-Upanishad (vgl. Up. S. 308. 289. 554), welche auch sonst mehrfach (vgl. Kâṭh. 4,3—5. 5,8) ihre Abhängigkeit von Bṛih. 4,3—4 bekundet. — Von Chând. 8,12,4 war schon oben die Rede; und wenn es in der berühmten Stelle Chând. 8,3,4 und 8,12,3 (vgl. Maitr. 2,2. Brahma-Up. 1, S. 681) heifst, die Seele im Tiefschlafe erhebe sich aus diesem Leibe, gehe ein in das höchste Licht (*param jyotis*) und trete dadurch hervor in eigner Gestalt, so dürfte in der eigentümlichen Bezeichnung des Brahman als *param jyotis* eine Rückerinnerung an den Gedanken Yâjñavalkya's von dem Âtman, welcher als Subjekt des Erkennens sein eigenes Licht ist, liegen.

Der ewige Tag des Brahman.

Naheliegend und auch in Indien althergebracht ist die Auffassung der göttlichen Welt als eines ewigen Lichtreiches im Gegensatz zu der Finsternis dieser Erde (vgl. die Bṛih. 1,3,28. Chând. 3,17,6 citierten Sprüche). Diese Vorstellung verschmolz weiterhin mit dem philosophischen Gedanken, dafs der Âtman als Subjekt des Erkennens sein eignes Licht ist, zu der oft vorkommenden Anschauung von dem ewigen Tage des Brahman. So vielleicht schon Chând. 3,11, wo geschildert wird, wie die Sonne nach Ablauf von einunddreifsig Weltperioden „nicht mehr aufgehen noch untergehen, sondern nur und allein in der Mitte stehen bleiben“ wird, wie aber für den Wissenden dieser Zustand schon jetzt erreicht ist, sodafs es für ihn ein für allemal Tag ist (*sakṛid-divâ ha eva asmai bhavati*). Ferner Chând. 8,4,2, wo Brahman einer Brücke verglichen wird: „Darum, fürwahr, auch die Nacht, wenn sie

über diese Brücke gehet, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer licht *(sakṛid-vibhâta)* ist diese Brahmanwelt" (die im Herzen ist). Hierauf beruhen die folgenden Stellen; Çvet. 4,18: „das Dunkel weicht, nun ist nicht Tag noch Nacht mehr": — Maitr. 6,24: „indem man die Finsternis [des Nichtwissens] durchbohrt, gelangt man zu dem nicht mit Finsternis Behafteten; und wer so das mit ihr Behaftete durchbohrt hat, der hat geschaut, einem schimmernden Funkenkreise vergleichbar, das sonnenfarbige, krafterfüllte, finsternisjenseitige Brahman, welches in jener Sonne, sowie im Monde, im Feuer, im Blitze erglänzt"; — Nâdabindu 17: die Meditation von Om führt zuhöchst „zum ew'gen Tage des Brahman, aus dem der Lichter Ursprung ist"; — Kaṇṭhaçruti 2 (Up. S. 699): „für ihn (den Sannyâsin) giebt es nicht Tag und Nacht; darum ist auch von dem Ṛishi gesagt worden (Chând. 3,11,3) «denn es ist ein für allemal Tag»"; — Gauḍapâda (zur Mâṇḍûkya) 3,35: im Yoga wird der Geist „ganz nur Erkenntnislicht, das ew'ge, schlaf- und traumlose, das ohne Namen und Gestalt, mit eins aufleuchtend (Chând. 8,4,1), allwissend, — ihm gilt keine Verehrung mehr!" — und ib. 4,81: „das schlummerlose, traumlose Ew'ge ist dann sich selber Licht (Bṛih. 4,3,14. Kâṭh. 5,15); für immer Licht (Chând. 8,4,1) ist dies Wesen, ist diese Wesenheit an sich".

Daſs der Âtman das Subjekt des Erkennens in uns und somit kein Objekt der Verehrung sei, wird auch in den Eingangsversen der Kena-Upanishad eingeschärft. Hier wird, im Anschluſs an einen, in zwei sehr abweichenden Formen Bṛih. 4,4,18 und Kena 2 vorliegenden Vers, welcher fordert, daſs man das Auge nur als Auge, das Ohr nur als Ohr u. s. w. erkennen (Bṛih. 4,4,18) und als bloſse Werkzeuge dahinten lassen solle (Kena 2, vgl. zur Erläuterung Chând. 8,12,4. Kaush. 3,8), weiter entwickelt, daſs Rede, Gedanke, Auge, Ohr und Geruchsinn nicht dazu verhelfen, das Brahman wahrzunehmen, sondern selbst erst, als Objekte, von Brahman als dem Subjekt wahrgenommen werden (Kena 2—8).

Gleichsetzung der *prajñâ* mit dem *prâṇa*.

Die Überzeugung, daſs der Âtman das Subjekt des Erkennens sei, hat schlieſslich auch in den Ṛigvedaschulen Eingang gefunden, wiewohl dieselben den Âtman vorwiegend als

den *Prâṇa* oder *Purusha* (im Sinne von Ṛigv. 10,90) zu verherrlichen pflegen. Hieran schliefst sich, Ait. 3, ziemlich unvermittelt, die Lehre, dafs der Âtman nicht dasjenige sei, womit man sieht, hört, riecht, redet, schmeckt (das Sinnesorgan), sondern nur und allein das Bewufstsein (*prajñâ*): „Was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschlufs, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewufstseins". Alle Götter, alle Elemente, alle Wesen, „dieses alles ist vom Bewufstsein gelenkt, im Bewufstsein gegründet; vom Bewufstsein gelenkt ist diese Welt, das Bewufstsein ist ihr Grund, das Bewufstsein ist Brahman".

Etwas anders verfährt die zweite der Ṛigvedaschulen, Kaush. 3 und 4. Hier wird die hergebrachte Anschauung des Brahman als *Prâṇa* mit der neuen Erkenntnis des Brahman als *Prajñâtman* (Bewufstseinselbst) dadurch verschmolzen, dafs in einer trefflichen Nachweisung der Abhängigkeit aller Sinnendinge und Organe vom Bewufstsein immerfort die Behauptung wiederholt wird: „was der Prâṇa ist, das ist die Prajñâ, und was die Prajñâ ist, das ist der Prâṇa". — Diese Gleichsetzung so heterogener Begriffe scheint zu beweisen, dafs die Lehre vom Brahman als Subjekt des Erkennens (*prajñâ*) bei den Kaushîtakin's, und so wohl auch bei den Aitareyin's, auf Entlehnung beruht und mutmafslich aus dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya herübergenommen ist.

Der Âtman als *sâkshin*.

In der spätern Philosophie hat diese Lehre sich zu der verbreiteten Auffassung des Brahman oder Âtman als des „Zuschauers" (*sâkshin*) gestaltet, welche sich, vielleicht im Anschlufs an Bṛih. 4,3,32 (*salila*), zuerst findet Çvet. 6,11 (*sâkshin*) und Praçna 6,5 (*paridrashṭar*); weitere Nachweisungen sind im Upanishad-Index unter dem Worte „Zuschauer" gegeben.

4. Brahman als Wonne (*ânanda*).

Über den Pessimismus.

Es ist dem tieferen religiösen Bewufstsein wesentlich, das irdische Leben nicht als Selbstzweck, sondern als blofses Mittel anzusehen, durch welches wir unserer wahren Bestimmung



entgegenreifen sollen. Daher die drei grofsen Religionen der Menschheit, Brahmanismus, Buddhismus und Christentum, wie auch die das Christentum in seiner reinsten Gestalt vertretende Philosophie Schopenhauers, übereinstimmen in der Lehre, dafs das höchste Ziel unserer Bestrebungen die Erlösung aus diesem Dasein ist. Diese Anschauung setzt voraus, dafs das Erdendasein ein Zustand ist, aus dem wir einer Erlösung bedürfen. und insofern eine Auffassung desselben, welche man kurz und gut als den Pessimismus bezeichnet hat, — wiewohl sich neuerdings die Sensationsphilosophie dieses Wortes bemächtigt und damit ein so frivoles Spiel getrieben hat, dafs man sich fast scheut, dasselbe noch weiter zu gebrauchen. Berechtigt ist die pessimistische Anschauung des Lebens nur insoweit. als sie die Voraussetzung der Erlösungslehre ist, insoweit also, als sie z. B. auch dem echten und ursprünglichen Christentum eigen ist: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (1 Joh. 5,19).

Der indische Pessimismus.

In diesem Sinne ist der Pessimismus auch die stillschweigende Grundanschauung der Upanishadlehre; und die später aus ihr hervorgegangenen Systeme des Buddhismus und der Sâṅkhyaphilosophie, wie auch schon gewisse jüngere Upanishad's, verweilen, wie später zu zeigen sein wird, mit Vorliebe bei diesem Thema; denn die Leute hören es gern, wenn man ihnen von ihren Leiden erzählt. Im Gegensatze zu ihnen begnügen sich die älteren Upanishad's, in diskreter und sozusagen keuscher Weise gelegentlich an die leidvolle und das Verlangen nach Erlösung weckende Beschaffenheit des Daseins zu erinnern, was nirgendwo besser und würdiger geschieht, als durch die sinnschweren, eine Welt von Erfahrungen zusammendrängenden Worte (Bṛih. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23): *ato 'nyad ârtam* „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“. — Im Gegensatze zu allem von ihm Verschiedenen und daher Leidvollen wird

Das Brahman leidlos.

das Brahman an einer der Stellen, wo diese Formel vorkommt, bezeichnet als dasjenige, welches „den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet“ (Bṛih. 3,5,1), oder, nach andern Stellen, als „das Selbst *(âtman)*, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst“ (Chând. 8,1,5. 8,7,1); — „sein Name ist «Hoch», denn hoch über

allem Übel ist er“ (Chând. 1,6,7), u. s. w. — Alle diese, häufig wiederkehrenden, Schilderungen werden zusammengefaſst in der Bezeichnung des Brahman als *ânanda* „die Wonne“.

Brahman ist *ânanda.*

Daſs die Götter, im Gegensatze zu der leidenden Menschenwelt, eine ungetrübte Seligkeit genieſsen, ist wohl eine allen Völkern gemeinsame Anschauung. Im Gegensatze dazu gilt in den Upanishad's die Wonne nicht als eine Eigenschaft, ein Zustand des Brahman, sondern als dessen eigenstes Wesen; das Brahman ist nicht *ânandin*, Wonne besitzend, sondern *ânanda*, die Wonne selbst. Diese Identifikation von *Brahman* und *ânanda* wird vermittelt durch die Anschauung, daſs der tiefe, traumlose Schlaf einerseits, durch die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, die in ihm stattfindet, eine vorübergehende Einswerdung mit Brahman, anderseits aber, wegen der Aufhebung aller Leiden in ihm, als eine keiner Steigerung fähige Wonne bezeichnet wird. (Vgl. Platon, Apol. p. 40 D, wo Sokrates von der Nacht redet, ἐν ᾗ οὕτω κατέδαρθεν, ὥςτε μηδ' ὄναρ ἰδεῖν, und meint, daſs auch der König von Persien nicht viele Tage und Nächte hätte, die dieser am Glück gleichkämen, und Shakespeare, Hamlet 3,1: *and by a sleep to say we end The heart-ache and the thousand natural shocks That flesh is heir to, — 'tis a consummation Devoutly to be wish'd.*) Wir wollen jetzt nachweisen, wie in diesen Vorstellungen die Auffassung des Brahman als Wonne ursprünglich wurzelt. Auch hier nimmt die Führung das Bṛihadâraṇyakam.

Wonne des Tiefschlafes.

Bṛih. 2,1,19: „Aber wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewuſst ist, dann sind da die *Hitâḥ* (die Wohlthätigen) genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein groſser König oder ein groſser Brahmane, ein Übermaſs von Wonne (*atighnîm ânandasya*) genieſsend, ruht, also ruht dann auch er“. — Diese Stelle (wie auch die Parallelstelle Kaush. 4,19) scheint zurückzugehen auf die ausführliche Schilderung des Tiefschlafes Bṛih. 4,3,19—33, welche noch nicht die Zahl der Adern bestimmt, in der Überbietung der Wonnen 4,3,33 den Schlüssel zu dem *atighnîm*

ânandasya bietet und im ganzen (von den Interpolationen abgesehen) den Eindruck höchster Ursprünglichkeit macht. Hier wird, nach Bezeichnung des Tiefschlafes als des Zustandes, „wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut“, und nach Erwähnung der Adern, der Übergang von dem Traumbewufstsein zu dem Tiefschlafbewufstsein — von dem Bewufstsein, dieses und jenes zu sein, zu dem Bewufstsein, alles zu sein *(aham eva idaṃ sarvo 'smi)*, wodurch Subjekt und Objekt zusammenfallen — geschildert, und sodann heifst es: „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen [der ursprüngliche Sinn von *ânanda*], kein Bewufstsein hat von dem, was aufsen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste (*prâjñena âtmanâ*, d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewufstsein von dem was aufsen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden“ u. s. w., alle Gegensätze haben aufgehört, „dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens“. Dieser Zustand wird dann weiter geschildert als der eines reinen Erkennens, objektlosen Subjektseins (vgl. die νόησις νοήσεως), und dann heifst es: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne; durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr Leben die andern Kreaturen“. Zur Erläuterung dieses Satzes (und daher hier wohl ursprünglich und Taitt. 2,8 von hier entlehnt und noch weiter getrieben) wird schliefslich durch eine Steigerung durch sechs (Taitt. 2,8 zehn) Stufen hindurch gezeigt, wie die höchste menschliche Wonne nur ein Billionstel (Taitt. 2,8 ein Hunderttrillionstel) von einer Wonne in der Brahmanwelt (Taitt. 2,8 von einer Wonne des Brahman) ist; „und dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahmanwelt“ (die im Herzen ist).

Der Tiefschlaf als Grund der Lehre von Brahman als Wonne.

In dieser Bṛihadâraṇyakastelle haben wir deutlich die Entstehung der Lehre von Brahman als Wonne vor Augen. Die ganze Stelle handelt vom Tiefschlafe und schildert denselben einerseits als eine Einswerdung mit Brahman, anderseits als einen Zustand höchster, unüberbietbarer Wonne, bis dann in den Schlufsworten: „dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahmanwelt“ die Identifikation von Brahman und Wonne sich vollzieht. Denn dafs unter der „Brahmanwelt“ nicht die Welt des Brahman, sondern Brahman als Welt (nicht *brahmaṇo lokaḥ*, sondern *brahma eva lokaḥ*) zu verstehen ist, bemerkt schon der Kommentator p. 815,5 und 915,7 mit Recht. Hiernach scheint die ganze Lehre von Brahman als Wonne auf dieser Stelle, in welcher wir ihre Genesis beobachten können, ursprünglich zu beruhen (dafs alle Götter *ânanda-âtmânaḥ* seien, wie schon Çatap. Br. 10,3,5,13 gesagt wird, ist doch noch etwas anderes), und die Betrachtung der übrigen, diese Lehre enthaltenden Stellen läfst als wohl möglich erscheinen, dafs sie alle aus unserer Stelle, Bṛih. 4,3,19—33, geschöpft haben. Von Bṛih. 2,1,19 (und Kaush. 4,19) war schon oben die Rede. In der Chândogya-Upanishad kommt das Wort *ânanda* nicht vor; aber wenn es Chând. 4,10,5 heifst: „Brahman ist Leben (*prâṇa*), Brahman ist Freude (*kam*), Brahman ist Weite (*kham*)“, so steht hier *kham* für *âkâça* und *kam* für *ânanda*, und die äufserliche Gleichsetzung der drei Begriffe *prâṇa, ânanda, âkâça* macht den Eindruck eines sekundären Vermittlungsversuches. Auch Chând. 7,23, wo die Lust (*sukham*, hier = *ânanda*) dem Bhûman gleichgesetzt wird (*yo vai bhûmâ tat sukham*), läfst durch die folgende Schilderung des Bhûman als objektloses Subjekt des Erkennens eine Abhängigkeit von dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya vermuten. — Die Kaushîtaki-Upanishad feiert, wie oben besprochen, Brahman als den mit der Prajñâ gleichgesetzten Prâṇa und gebraucht das Wort *ânanda* dabei nur in der ursprünglichen Bedeutung „Geschlechtslust“. Um so auffallender ist es, dafs Kaush. 3,8, nachdem es noch soeben hiefs, man solle nicht nach *ânanda* fragen, sondern nach dem *ânandasya vijñâtar*, gleich darauf gesagt wird: „dieser Prâṇa ist aber der Prajñâtman, ist Wonne (*ânanda*), ist nichtalternd, ist unsterblich“.

Hier ist die Entlehnung des Wortes *ânanda* aus einem andern Gedankenkreise wohl unverkennbar.

Der *ânandamaya Âtman*, Taitt. 2.

Die grofse Hauptstelle für Brahman als Wonne ist die Ânandavallî, Taitt. 2 (Taitt. 3 ist nur eine Nachbildung), wo der *annamaya, prâṇamaya, manomaya* und *vijñânamaya Âtman* als blofse Schalen abgelöst werden, um zum *ânandamaya Âtman* als Kern durchzudringen. Von diesem aus Wonne bestehenden Âtman heifst es sodann: „An ihm ist Liebes das Haupt, Freude die rechte Seite, Freudigkeit die linke Seite, Wonne der Rumpf, Brahman das Unterteil, das Fundament“. Das Brahman, welches hier als Fundament des wonneartigen Selbstes bezeichnet wird, ist ursprünglich ein Nichtseiendes (d. h. nur metaphysisch Seiendes) und schafft, wie weiter gesagt wird, sich selbst aus sich selbst, daher es ein Wohlbeschaffenes heifst. „Was dieses Wohlbeschaffene ist, fürwahr, das ist die Essenz. Denn wenn einer diese Essenz empfängt, so wird er wonnevoll. Denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem *Âkâça* [dem Leeren, daraus die Welt entstanden] nicht jene Wonne wäre. Denn er ist es, der die Wonne schaffet. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt.“ Weiter wird davor gewarnt, den Erkenntnisdrang zu weit zu treiben und in dem wonneartigen Selbste noch einen Unterschied von Subjekt und Objekt zu machen, wodurch man wieder dem Bereiche der Furcht verfallen würde, und dann folgt Taitt. 2,8 mit dem Titel: „Dieses ist die Betrachtung über die Wonne *(ânandasya mîmâṅsâ)*“ dieselbe Potenzierung der Wonnen, die wir schon aus Bṛih. 4,3,33 kennen, wo sie naturgemäfs als Erläuterung des vorhergehenden Satzes steht, während sie Taitt. 2,8 unter besonderm Titel und ohne solchen Anschlufs an das Vorhergehende auftritt. Dieser Umstand, sowie die Vermehrung der Potenzierung von sechs Gliedern auf zehn und manche Einzelheiten machen es wahrscheinlich, dafs beide Texte nicht einer gemeinsamen Quelle entstammen, sondern dafs Taitt. 2,8 direkt auf Bṛih. 4,3,33 beruht. Ist dies annehmbar, so dürfte Taitt. 2 als polemisch gegen Bṛih. 4,3—4 gerichtet sich ergeben. Denn der Ausdruck *vijñânamaya Âtman (Purusha)* bedeutet Bṛih. 4,3,7.

4,4,22 (vgl. 2,1,16) das objektlose Erkenntnissubjekt und damit das Höchste, während Taitt. 2,5 dieser *vijñânamaya* als das dem Objekt gegenüberstehende Subjekt aufgefafst und gegen Bṛih. 4,3 zu einer blofsen Vorstufe des *ânandamaya* herabgesetzt wird.

Spätere Stellen.

Alle spätern Stellen beruhen teils auf Bṛih. 4,3 (vgl. Muṇḍ. 2,2,7. Mâṇḍ. 5 mit Gauḍap. 1,3—4), teils auf Taitt. 2, wie z. B. Mahânâr. 63,16. Maitr. 6,13. 6,23. 6,27. 7,3. Tejobindu 8 (*ânandaṃ nandana-atîtam*), Sarvop. 9—13 u. s. w. Die Bezeichnung des *annamaya* u. s. w. als „Hüllen" (*koça*'s) dürfte zuerst in dem Verse Maitr. 6,27 vorkommen. Manche der Späteren fassen dabei den *ânandamaya* (der ursprünglichen Absicht entsprechend) als innersten Kern auf; andere sehen in der poetischen Schilderung desselben Taitt. 2,5 noch Vielheitliches (*priyam, moda, pramoda, ânanda*) und fassen ihn daher als fünfte Hülle auf, in welcher als Kern das Taitt. 2,5 als „Fundament" bezeichnete *brahman* stecke, worüber im spätern Vedânta eine grofse Streitfrage bestand (vgl. darüber System des Vedânta S. 149—151).

5. Negative Natur und Unerkennbarkeit des Brahman an sich.

Negativer Charakter der bisherigen Bestimmungen.

Wir haben gesehen, wie die Bezeichnungen des Brahman als Sein, Denken und Wonne (*sac-cid-ânanda*), welche im spätern Vedânta üblich sind, schon in den alten Upanishad's ihre Wurzel haben, und wie sich ihre Aussagen über Brahman unter diesen drei Begriffen befassen lassen. Aber hiermit ist kein positiver Aufschlufs über die Natur des Brahman gewonnen. Denn das Seiende, welches Brahman ist, darf nicht als ein Seiendes verstanden werden, wie wir es durch die Erfahrung kennen, und ist, wie wir sahen, im empirischen Sinne vielmehr ein Nichtseiendes. Die Schilderungen des Brahman als das erkennende Subjekt in uns sind in der Regel von der Versicherung begleitet, dafs dieses erkennende Subjekt, der „Erkenner des Erkennens", selbst ewig unerkennbar bleibe, und besagen somit nur, dafs dem Brahman jedes objektive Sein abzusprechen sei. Und auch die Wonne, welche als Wesen des Brahman bezeichnet wird, ist nicht eine Wonne, wie wir sie erkennen oder fühlen können, sondern nur eine solche, wie sie im tiefen, traumlosen Schlafe herrscht, wenn der Unterschied von Subjekt und Objekt und somit das Be-

wufstsein aufgehört hat. Somit sind alle drei Bestimmungen des Brahman als Sein, Denken und Wonne im Grunde nur negativ: das Sein ist die Negation alles empirischen Seins, das Denken die Negation alles objektiven Seins, die Wonne die Negation alles in erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt auseinandergetretenen Seins; und somit ergiebt sich als schliefsliches Resultat und Hauptdogma der Upanishadlehre die völlige Unerkennbarkeit des Brahman nach seinem eigentlichen, ansichseienden Wesen.

Unerkennbarkeit des Brahman.

Diese Unerkennbarkeit des Brahman, des Âtman, wird schon von den alten Upanishad's auf das nachdrücklichste eingeschärft; Yâjñavalkya fafst seine Betrachtungen über den Âtman nicht weniger als viermal (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26, — ein fünftes Vorkommen Bṛih. 2,3,6 beruht auf Entlehnung) in der berühmten Formel zusammen: „Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so (*neti, neti*). Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden"; — Bṛih. 4,4,25: „Fürwahr, dieses grofse, ungeborne Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos, ist das Brahman"; — Bṛih. 3,8,8: „Es ist das, o Gârgî, was die Weisen das Unvergängliche (*aksharam*) nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot [wie Feuer] und nicht anhaftend [wie Wasser]; nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther [Raum]; nicht anklebend [wie Lack]; ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Mafs, ohne Inneres und ohne Äufseres; nicht verzehret es irgend was, nicht wird es verzehrt von irgend wem".

Auf diesen Stellen beruhen die Ausführungen der spätern Upanishad's. So Kâṭh. 2,18, wo es von dem „Seher" (*vipaçcit*, d. h. dem Subjekt des Erkennens) heifst:

> Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,
> Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand.
> Von ewig her, bleibt ewig er der Alte (Bṛih. 4,4,18),
> Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet.

Ebenso Muṇḍ. 1,1,5: „Aber die höhere [Wissenschaft] ist die, durch welche jenes Unvergängliche (*aksharam*, Bṛih. 3,8,8) erkannt wird; jenes, welches

> Unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos,
> Ohn' Aug' und Ohren, ohne Händ' und Füfse,
> Ewig, durchdringend, überall, schwer erkennbar,
> Jenes Unwandelbare,
> Das als der Wesen Schofs die Weisen schauen."

Ferner (Kâṭh. 3,15):

> „Was unhörbar, unfühlbar, unsichtbar beharrt,
> Unschmeckbar und unriechbar, unvergänglich ist,
> Anfanglos, endlos, gröfser als Grofses, ewig bleibt,
> Wer das erkennt, wird aus des Todes Rachen frei."

Und (Îçâ 8):

> „Er streckt sich ringshin, körperlos und sehnenlos,
> Rein, lauter, unverwundbar, frei vom Übel.
> Vorschauend, durch sich selbst nur, allumfassend,
> Hat jedem nach der Art die Zwecke er
> für ew'ge Zeiten vorgezeichnet."

Auf Bṛih. 3,5: „derjenige (Âtman), welcher den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet", scheint zu beruhen Chând. 8,1,5 (= 8,7,1): „das ist der Âtman, der sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst", während Chând. 6,8—16 allerlei, das Denken beschäftigende, Naturerscheinungen bis zu ihrer unerkennbaren Wurzel zurückverfolgt werden, worauf es von dieser in dem berühmten, neunmal wiederholten Refrain heifst: „Was jene Feinheit (d. h. jenes Unerkennbare, *aṇiman*) ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du (*tat tvam asi*), o Çvetaketu!"

Daher Beilegung widersprechender Bestimmungen.

Die Unerkennbarkeit des Brahman, welche dazu führte, ihm in den obigen Stellen alle empirischen Prädikate abzusprechen, kommt in poetischer Weise auch dadurch zum Ausdrucke, dafs dem Brahman die widersprechendsten und unvereinbarsten empirischen Bestimmungen beigelegt werden, wie folgende beiden Stellen zeigen.

Er sitzt und wandert doch fernhin,
Er liegt und schweift doch allerwärts,
Des Gottes Hin- und Herwogen,
Wer verstände es aufser mir? (Kâṭh. 2,21.)

Eins, — ohne Regung und doch schnell wie Denken, —
Hinfahrend, nicht von Göttern einzuholen, —
Stillstehend überholt es alle Läufer, —
Ihm wob schon die Urwasser ein der Windgott.

Rastend ist es und doch rastlos,
Ferne ist es und doch so nah!
In allem ist es inwendig,
Und doch aufserhalb allem da. (Îçâ 4—5.)

Hier werden dem Brahman die Gegensätze der Nähe und Ferne, der Ruhe und Bewegung in solcher Weise beigelegt, dafs sie sich gegenseitig aufheben und nur dazu dienen, die Unfafsbarkeit des Brahman durch alle empirischen Bestimmungen zu illustrieren.

neti, neti!

Am schärfsten aber kommt die Unmöglichkeit, Brahman zu erkennen, zum Ausdrucke in der schon oben erwähnten Formel des Yâjñavalkya: *neti, neti*, „es ist nicht so, es ist nicht so" *(na iti, na iti)*. Über den ursprünglichen Sinn derselben kann man zweifelhaft sein. Nach Hillebrandt (in einer Recension meiner Upanishadübersetzung, Deutsche Literaturzeitung 1897, S. 1929) soll *na* nicht die Negation, sondern eine affirmative Partikel sein in dem Sinne „fürwahr", „es ist". Oder man könnte die Formel konstruieren als '*na iti na' iti*, Brahman „ist nicht nicht", ist die Negation der Negation, „*ein versagen des versagennes*", das „*nihtesniht, daz ê was denne niht*", wie Meister Eckhart (ed. Pfeiffer, S. 322. 539) sich ausdrückt. Aber diese Auffassungen haben nicht nur den Zusammenhang gegen sich, in welchem die Formel an den vier Stellen, wo sie ursprünglich steht (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26), zur Erläuterung von einer Häufung negativer Prädikate begleitet wird (*agṛihyo, na hi gṛihyate* u. s. w.), sondern auch alle uns bekannten indischen Erklärungen der Formel. Eine solche wird schon gegeben Bṛih. 2,3,6: *na hi etasmâd — iti neti — anyat param asti* „denn nicht giebt es

außer dieser [Bezeichnung], daſs es nicht so ist, eine andre", oder (weniger gut): „denn nicht giebt es auſser diesem [Brahman], — darum heiſst es, es ist nicht so, ein andres darüber hinaus". Hiernach steht *na iti* für *na evam*, wie schon Bâdarâyaṇa erklärt (Sûtram 3,2,22): *prakṛita-etâvattvaṃ hi pratishedhati* „denn sie [die Stelle] verneint das vorerwähnte (Bṛih. 2,3,6) So-und-so-sein", und Çañkara zu diesem Sûtram (indem er beide oben mitgeteilte Erklärungen giebt) bestätigt. Ebenso schon vor ihm Gauḍapâda (Mâṇḍûkyakârikâ 3,26):

Das Wort: „es ist nicht so, nicht so",
Absprechend alles Sagbare,
Kann, wie die Unerkennbarkeit
Zeigt, auf Ihn sich beziehen nur.

Kants Grund-dogma anticipiert.

Wir wissen jetzt durch die kantische Philosophie, daſs alle empirische Ordnung der Dinge den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität (*deça-kâla-nimitta*, wie schon in einer spätern Upanishad, Up. S. 626, und wohl ein Dutzend mal von Çañkara gesagt wird, Syst. des Ved. S. 341) unterworfen ist, und daſs das Ansichseiende, also indisch gesprochen das Brahman, im Gegensatze zur empirischen Weltordnung, nicht, wie sie, im Raume, sondern raumlos, nicht in der Zeit, sondern zeitlos, nicht dem Gesetze der Kausalität unterworfen, sondern kausalitätlos ist. Dieser Satz müſste nicht die ewige, für alle Zeiten und Völker gleichmäſsig gültige Wahrheit enthalten, wenn sich nicht Anticipationen desselben bei allen Metaphysikern der Vergangenheit, und so auch schon in den Upanishad's finden sollten. Wir wollen dieselben hier aufsuchen und müssen nur noch im voraus bemerken, daſs jene alten Zeiten vielfach noch nicht vermochten, den Begriff einer raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen Existenz in seiner abstrakten Reinheit aufzustellen, sondern nur ein empirisches Äquivalent desselben zu erfassen; unter dieser Voraussetzung erscheint die Raumlosigkeit als ein Entbundensein des Brahman von den Gesetzen des Raumes, welcher jedem Dinge Grenzen giebt und einen bestimmten Ort und keinen andern anweist, während das Brahman als allgegenwärtig, alldurch-

dringend, unbegrenzt, unendlich grofs und unendlich klein beschrieben wird; ebenso erscheint die Zeitlosigkeit des Brahman als Freiheit von den Bestimmungen der Zeit, als anfanglose und endlose Ewigkeit und wiederum als momentane, keine Zeit füllende Dauer (als Blitz); und endlich stellt sich ebenso die Kausalitätlosigkeit dar als Freiheit von allen Gesetzen des Werdens, dessen allgemeine Regel eben die Kausalität ist, als Ursachlosigkeit, Durchsichselbstsein und unwandelbares Beharren.

Brahman als raumlos.

1) Brahman als raumlos. Bṛih. 3,8,7 heifst es: „Was oberhalb des Himmels ist, o Gârgî, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, das ist eingewoben und verwoben in dem Raume". — „Aber worin ist denn der Raum eingewoben und verwoben?" — Als Antwort folgt eine herrliche Schilderung des Brahman als des Unvergänglichen *(aksharam)*, und zum Schlufs heifst es: „Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gârgi". — Bṛih. 2,5,19: „Dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äufseres; dieser Âtman ist das Brahman, der allvernehmende (oder alldurchdringende, *sarvânubhû*)". — Bṛih. 4,2,4: „Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe, die hintere (westliche) Himmelsgegend sind seine hinteren Organe, die linksseitige (nördliche) Himmelsgegend sind seine linksseitigen Organe, die Himmelsgegend nach oben sind seine oberen Organe, die Himmelsgegend nach unten sind seine unteren Organe, alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe". — Chând. 7,25: „Sie aber (die Unbeschränktheit, der *Bhûman*) ist unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; sie ist diese ganze Welt. — Daraus folgt für das Ichbewufstsein *(ahaṅkâra)*: Ich *(aham)* bin unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt. — Daraus folgt für die Seele *(âtman)*: Die Seele ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; die Seele ist diese ganze Welt." Vgl. Maitr. 6,17:

„Das Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang, der Eine, Unendliche; unendlich nach Osten, unendlich nach Süden, unendlich im Westen, unendlich im Norden, und nach oben und unten, unendlich nach allen Seiten. Für ihn giebt es keine östliche oder sonst eine Himmelsgegend, kein in die Quere, kein unten oder oben.“ — Chând. 3,14,3: „Dieser ist meine Seele *(âtman)* im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröſser als die Erde, gröſser als der Luftraum, gröſser als der Himmel, gröſser als diese Welten“. — Auf Stellen wie diese ist es zurückzuführen, wenn Brahman in einem öfter vorkommenden Verse (Kâṭh. 2,20. Çvet. 3,20. Mahân. 10,1) „des Kleinen Kleinstes und des Groſsen Gröſstes“ genannt wird, und wenn ihm die Epitheta „allgegenwärtig“ (*sarvaga* Çvet. 6,17. Muṇḍ. 3,2,5, *sarvagata* Çvet. 3,11. 21. Muṇḍ 1,1,6) und „alldurchdringend“ (*vibhu* Kâṭh. 2,22. 4,4, *vyâpaka* Kâṭh. 6,8) beigelegt werden. Auch seine Bezeichnung als „unteilbar“ (*nishkala* Çvet. 6,19. Muṇḍ. 2,2,9, *akala* Çvet. 6,5. Praçna 6,5. Maitr. 6,15) involviert, da alles Räumliche teilbar ist, die Raumlosigkeit. Da ferner alles Räumliche, weil teilbar, eine Vielheit einschlieſst, so kommt es einer Negation der Räumlichkeit gleich, wenn dem Brahman Kaush. 3,8 (*no etan nânâ*), Bṛih. 4,4,19 und, in Erweiterung dieses Verses, Kâṭh. 4,10—11 alle Vielheit abgesprochen wird:

Was hier ist, das ist auch dorten,
Was dorten ist, das ist auch hier;
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

Im Geiste soll man dies merken:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie,
Von Tod zu neuem Tod schreitet,
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

Brahman als zeitlos.

2) **Brahman als zeitlos.** Bestimmter noch als der Raum, wird dem Brahman die Zeit abgesprochen; so schon in einigen der angeführten Stellen. Ferner in seinen Bezeichnungen als „frei von Vergangnem und Künft'gem“ (Kâṭh. 2,14),

„Herr des Vergangnen und Künft'gen" (Bṛih. 4,4,15. Kâṭh. 4,5. 12. 13), „Dreizeiterhaben" (Çvet. 6,5), zu dessen Füſsen die Zeit dahinrollt, wie es in herrlicher Schilderung Bṛih. 4,4,16—17 heiſst:

Zu dessen Füſsen hinrollend
In Jahr und Tagen geht die Zeit,
Den als der Lichter Licht Götter
Anbeten, als Unsterblichkeit,

In dem der Wesen fünffach Heer
Mitsamt dem Raum (Bṛih. 3,8) gegründet steh'n,
Den weiſs als meine Seele ich,
Unsterblich den Unsterblichen.

Tiefer noch dringt Maitr. 6,15: „Fürwahr, es giebt zwei Formen des Brahman, die Zeit und die Nichtzeit. Nämlich was vor der Sonne da war, das ist die Nichtzeit, und was mit der Sonne anfing, das ist die Zeit, ist das Teilbare." Vielleicht ist dieser Anfang der Zeit zu einer bestimmten Zeit hier wie bei Platon (Tim. p. 37 D fg.) nur bildlich zu nehmen. — Wie die Raumlosigkeit des Brahman nicht nur als unendliche Gröſse, sondern daneben auch als unendliche Kleinheit (Chând. 3,14,3 kleiner als ein Reiskorn u. s. w., des Kleinen Kleinstes Kâṭh. 2,20, einer Ahle Spitze, den zehntausendsten Teil einer Haarspitze groſs, Çvet. 5,8—9) bildlich vorgestellt wird, so erscheint seine Zeitlosigkeit einerseits als unendliche Dauer (*anâdi, anantam* Kâṭh. 3,15. Çvet. 5,13, *sanâtana* Kâṭh. 5,6. Kaivalya 8 u. s. w.), anderseits als unendlich kleines Zeitteilchen, wie es symbolisch durch die momentane Dauer des Blitzes oder des Vorstellungsbildes im Bewuſstsein repräsentiert wird. So schon Vâj. Saṃh. 32,2 (oben I, I, S. 292). Die Hauptstelle ist Kena 29—30: „Über selbiges ist diese Unterweisung. Was an dem Blitze das ist, daſs es blitzt, und man ruft «ah!» und schlieſst die Augen, — dies, daſs man «ah!» ruft, [ist seine Unterweisung] in Bezug auf die Gottheit. — Nun in Bezug auf das Selbst. Wenn etwas gleichsam eintritt in den Geist, daſs man dadurch sich erinnert an etwas im Augenblick, dieses Vorstellen [ist seine Unterweisung]." Andere Schilderungen des Brahman als Blitz finden sich Bṛih. 2,3,6. 5,7,1. Mahân. 1,8;

sie bezwecken sämtlich, die unendliche Kleinheit desselben in der Zeit, d. h. in bildlicher Form seine Zeitlosigkeit hervorzuheben.

Brahman als kausalitätlos.

3) Brahman als kausalitätlos. Die Kausalität ist nichts anderes als die allgemeine Regel, nach der alle Veränderungen in der Welt vor sich gehen. Wo keine Veränderung ist, da ist auch keine Kausalität. Es kommt daher einer Behauptung der Kausalitätlosigkeit des Brahman gleich, wenn demselben schon in den ältesten Upanishadtexten, wiewohl sie den Begriff der Kausalität in seiner Abstraktheit noch nicht zu fassen vermögen, jede Veränderung abgesprochen wird. So, wenn Bṛih. 3,8 Brahman als das „Unvergängliche" *(aksharam)* gefeiert wird; und nur von diesem kann es, wie auch Platon lehrt, ein Wissen geben, während es von allem dem Flusse des Werdens Unterworfenen nur eine δόξα, wie Platon sagt, nur ein Nichtwissen giebt, wie es Çvet. 5,1 heifst *(ksharaṃ tu avidyâ hi, amṛitaṃ tu vidyâ)*. Sehr bestimmt wird die völlige Unwandelbarkeit (d. h. Kausalitätlosigkeit) des Brahman ausgesprochen an Stellen wie Bṛih. 4,4,20:

Als Einheit soll man anschauen,
Unvergänglich, unwandelbar,
Ewig, nichtwerdend, nichtalternd,
Raumerhaben das grofse Selbst.

Dafs alles Werden die wahre Realität nicht berührt, lehrt Chând. 6,1,3: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung *(vikâra)*, ein blofser Name", und Kâṭh. 2,14 fragt nach dem Brahman als demjenigen,

Was frei von Gutem und Bösem,
Frei von Gescheh'n und Nichtgescheh'n,
Frei von Vergangnem und Künft'gem, —
Was du als solches siehst, — sag' an!

Und von dem „Seher" (d. h. dem Brahman als Subjekt des Erkennens) heifst es Kâṭh. 2,18:

Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,
Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand;
Von ewig her bleibt ewig er der Alte,
Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet.

Eine scharfe Bekämpfung des Werdens enthält die von indischen und europäischen Erklärern mifsverstandene Stelle Îçâ 12—14:

In blinde Finsternis eingeht,
Wer ein Werden zu Nichts geglaubt,
In blindere wohl noch jener,
Der ein Werden zu Etwas glaubt.

Verschieden ist es von Werdung,
Von Nichtswerdung verschieden auch,
So haben von den Altmeistern
Die Lehre überkommen wir.

Wer Werden und Zunichtwerden
Beide [als nicht vorhanden] weifs,
Der überschreitet durch beides
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Dafs hier unter *Sambhûti* und *Asambhûti* das Entstehen und Vergehen (statt des konträren Gegensatzes steht der kontradiktorische) verstanden werden mufs (Upanishad's S. 527), bestätigt auch Gauḍapâda, Mâṇḍûkya-Kârikâ 3,25:

Durch Bestreitung der *Sambhûti* (Îçâ 12)
Wird ein Entstehen abgewehrt;
„Wer könnte ihn hervorbringen?"
Dies Wort (Bṛih. 3,9,28) zeigt ihn als ursachlos.

Ebendaselbst wird eingehend entwickelt (4,11—31), dafs die Verhältnisse von Ursache und Wirkung *(kâraṇam* und *kâryam)*, Grund und Erfolg *(hetu* und *phalam)*, Wahrgenommenem und Wahrnehmung an dem Seienden (Brahman) undenkbar sind.

Resultat. Als Resultat aller Untersuchungen des gegenwärtigen Kapitels über das Brahman an sich ergiebt sich, dafs dasselbe seinem eigentlichen Wesen nach gänzlich unerkennbar ist und bleibt. Weder als das (metaphysisch) Seiende *(sat)*, noch als das Subjekt des Erkennens in uns *(cit)*, noch als die im Tiefschlafe nach Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt herrschende Wonne *(ânanda)* ist das Brahman der Erkenntnis zugänglich. Es läfst sich daher nicht anders charakterisieren als dadurch, dafs ihm alle empirischen Prädikate, Bestimmungen und Verhältnisse abgesprochen werden: *neti,*

neti, „es ist nicht so und ist nicht so“. Insbesondere ist es, wie wir gezeigt haben, frei von allen räumlichen, zeitlichen und kausalen Bestimmungen, welche alles objektiv Gegebene und somit die ganze empirische Realität beherrschen.

Dieses Resultat lag keimartig beschlossen schon in dem ersten Satze, mit dem, wie wir oben (I, 1, S. 103—127) sahen, im Ṛigveda die indische Philosophie beginnt: in dem Gedanken von der Einheit des Wesens der Dinge. Denn diese Einheit schliefst alle Vielheit aus und somit alles Nebeneinandersein im Raume, alles Nacheinandersein in der Zeit, alles Aufsereinandersein als Ursache und Wirkung und alles Gegenüberstehen als Subjekt und Objekt.

Schon oben haben wir in einem andern Zusammenhange (S. 72 fg.) die Stellen besprochen, welche die völlige Unerkennbarkeit des Brahman behaupten, und fügen ihnen hier nur noch eine schöne Erzählung bei, welche Çañkara (zu Brahmasûtra 3,2,17 p. 808, S. 524 unserer Übersetzung) als *Çruti*, also vermutlich aus einer verlorenen oder noch nicht nachgewiesenen Upanishad, mitteilt:

Als Bâhva von dem Vâshkali befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman dadurch, dafs er schwieg, wie die Schrift erzählt: „Und er sprach: «Lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman». Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten Male oder dritten Male fragte, da sprach er: «ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser Âtman ist stille».“

V. Das Brahman und die Welt.

1. Alleinige Realität des Brahman.

Es giebt nichts aufser dem *Âtman*.

Das Brahman ist der *Âtman*, „das Selbst“, d. h. dasjenige am Menschen wie an allen Dingen der Welt, welches übrig bleibt, wenn wir alles von ihnen in Abzug bringen, was an ihnen Nichtselbst, ein Fremdes, ein Anderes ist. Nun giebt es aber in der ganzen Welt, im Himmel wie auf Erden, nichts andres als den Âtman, „es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes“ (Bṛih. 4,3,23—30), „nicht ist hier Vielheit irgend-

wie“ (*na iha nânâ asti kiñcana*, Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11), und folglich kann von einem aufser dem Âtman Bestehenden, von einer Welt im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Darum ist alles erkannt dadurch, dafs man den Âtman erkannt hat: „fürwahr, wer den Âtman gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst“ (Bṛih. 2,4,5), sowie durch Ergreifung der Trommel, Muschel, Laute alle Töne dieser Instrumente zugleich schon mit ergriffen sind (Bṛih. 2,4,7—9). Die Belehrung über den Âtman ist jene Unterweisung, nach welcher Chând. 6,1,2 gefragt wird, „durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird“; der Âtman ist „dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist“ (Muṇḍ. 1,1,3). Wie durch einen Thonklumpen alles was aus Thon besteht, durch einen kupfernen Knopf alles was aus Kupfer besteht, durch eine Nagelschere alles was aus Eisen besteht, erkannt ist, „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name“, so ist mit der Erkenntnis des Âtman alles erkannt (Chând. 6,1,3—5). Verschwunden ist das Feuersein des Feuers, das Sonnesein der Sonne, das Mondsein des Mondes, das Blitzsein des Blitzes, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name (Chând. 6,4,1—4); dieses wufsten die Altvordern, wenn sie sprachen: „Nunmehr kann keiner uns etwas vorbringen, was wir nicht [schon] gehört, nicht [schon] verstanden, nicht [schon] erkannt hätten“ (Chând. 6,4,5). Darum

Alles andere ist nur „gleichsam“ (*iva*) vorhanden.

ist für den Âtmanwisser das Unbekannte nur „gleichsam“ (*iva*) ein Unbekanntes (Chând. 6,4,7); es giebt nur „gleichsam“ eine Zweiheit (*dvaitam iva*, Bṛih. 2,4,14), „gleichsam“ ein Anderes (Bṛih. 4,3,31), „gleichsam“ eine Vielheit (*nânâ iva* Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10 und 11), und es geschieht nur „gleichsam“, dafs der Âtman ein Objekt denkt oder zu ihm sich hinbewegt (*dhyâyati iva*, *lelâyati iva*, Bṛih. 4,3,7). Eigentlich sollte ein solches „gleichsam“ oder *iva* jeder Seite und jeder Zeile angeheftet werden, in der die Upanishad's sich mit etwas anderm als dem Âtman beschäftigen. Es ist aber sehr begreiflich, dafs dies nicht geschieht; und sowie ein Parmenides und Platon, ohne sich dadurch mit sich selbst in Widerspruch

zu setzen, die Welt, deren Realität sie leugnen, dann doch auch wieder von dem empirischen, uns allen angebornen Standpunkte aus so betrachten, als wäre sie real, ebenso ist kein Widerspruch darin zu finden, wenn die Upanishadlehrer gelegentlich von dem Standpunkte des Realismus, der *Avidyâ* aus, auf welchem wir alle von Haus aus stehen, und in welchem alles praktische Leben wurzelt, die Welt als real betrachten und behandeln, solange dabei im Hintergrunde des Bewufstseins die Überzeugung von der alleinigen Realität des Âtman bestehen bleibt und von dort aus, wenn auch nur stillschweigend, alle Gedanken beherrscht. Wohl aber tritt ein Widerspruch ein, wenn und in dem Mafse wie die uns allen durch die Natur unseres Intellektes eingepflanzte realistische Anschauung so sehr die Überhand gewinnt, dafs dadurch der Grundgedanke des Vedânta von der alleinigen Realität des Âtman verdunkelt wird. Überall, wo dieses in den Upanishad's geschieht, ist der ursprüngliche Vedântastandpunkt aufgegeben, und es macht sich ein andrer Standpunkt geltend, der des späteren Sâṅkhyasystems, dessen erste Genesis wir eben in jener, nie ganz zu überwindenden, realistischen Tendenz des denkenden Menschengeistes zu suchen haben, und dessen Aufkeimen und allmähliches Erstarken auf dem Boden der Upanishadlehre selbst wir in einem spätern Zusammenhange zu betrachten und zu verfolgen haben werden.

Zulässigkeit des Realismus unter diesem Vorbehalte.

Schliefsliche Verdunkelung des ursprünglichen Gedankens durch den Realismus.

Anordnung.

Zunächst sehen wir hiervon ab und halten mit der reinen und ursprünglichen Upanishadlehre daran fest, dafs es der Standpunkt der *Avidyâ* ist, welchen wir betreten, indem wir jetzt dazu übergehen, das Brahman in seinem Verhältnisse zur Welt, und zwar 1) als kosmisches Princip, 2) als psychisches Princip und 3) als persönlichen Gott *(îçvara)* zu betrachten.

2. Das Brahman als kosmisches Princip.

Ein unlösbares Problem.

Das Verhältnis des Princips der Dinge zur erschaffenen Natur, populär gesprochen, Gottes zur Welt, ist ein Problem, welches nie völlig gelöst werden kann, weil eine Lösung durch die Beschaffenheit unserer Erkenntniskräfte ausgeschlossen wird. In dem Mafse wie wir es versuchen, jenes Verhältnis

zu erkennen, d. h. es in den Formen unseres Intellektes, Raum, Zeit und Kausalität, aufzufassen, verfallen wir in eine unrichtige, oder, milder gesagt, bildliche Vorstellung von der Sache, — und in dem Maſse wie wir uns über die bloſs bildliche Vorstellung zu erheben suchen, müssen wir auf ein Begreifen verzichten. Vier Stufen lassen sich in der Erkenntnis jenes Problems unterscheiden, welche wir, zunächst im allgemeinen und vorbehaltlich der besondern Anwendung auf Indien, als Realismus, Theismus, Pantheismus und Idealismus bezeichnen können.

Vier Standpunkte.

Realismus.

1) Realismus. Die Materie besteht auſserhalb Gottes und von Ewigkeit her. Gott sinkt zum bloſsen Weltbildner (δημιουργός) herab oder wird, sofern man die bildenden Kräfte in die Materie selbst verlegt, ganz beseitigt, wie im Sâṅkhyam.

Theismus.

2) Theismus. Gott schafft aus nichts die Welt, welche dann aber auſserhalb Gottes als real besteht. Dies ist der Standpunkt des Alten Testamentes. Sobald man mit ihm Ernst macht und das Verhältnis Gottes zur Welt zu begreifen sucht, wird Gott, in dem Maſse wie dies geschieht, mehr und mehr in die Welt hineingezogen, bis er völlig in ihr aufgeht und verschwindet. Der Theismus schlägt in Pantheismus um, welcher seine notwendige Konsequenz ist. Ein Beispiel bietet die Neuere Philosophie. Nachdem Descartes versucht hatte, den mittelalterlichen, auf das Alte Testament zurückgehenden, Theismus logisch zu formulieren, sehen wir, wie unter den Händen seiner Nachfolger, Geulincx und Malebranche, Gott mehr und mehr in die Welt hineingleitet, bis er endlich völlig mit ihr identifiziert wird. Dies geschieht im Pantheismus des Spinoza. Es ist merkwürdig, daſs es ein Jude war, welcher die definitive Zertrümmerung dieser, aus dem Judentum stammenden, biblisch-mittelalterlichen Weltanschauung herbeiführen sollte.

Pantheismus.

3) Pantheismus. Gott schafft die Welt, indem er sich selbst in die Welt verwandelt. Sie ist der offenbar gewordene Gott. Da sie real ist und dazu unendlich, so ist für Gott kein Platz auſserhalb der Welt, sondern nur in derselben. Die Worte Gott und Welt werden Synonyma, und der Gottesbegriff wird nur beibehalten, um Anschluſs an die Tradition zu gewinnen.

Idealismus.

4) Idealismus. Gott allein und nichts aufser ihm hat Realität. Die Welt nach ihrer räumlichen Ausbreitung und ihrem körperlichen Bestande ist in Wahrheit nicht real; sie ist ein blofser Schein, wie man früher sagte, blofse Erscheinung, wie wir heute sagen. Diese Erscheinung ist nicht Gott, wie dem Pantheismus, sondern das Widerspiel Gottes, ist eine Abirrung von dem göttlichen Wesen. Nicht, als wäre Gott jenseits der Welt zu suchen, denn er ist überhaupt nicht im Raume, nicht als wäre er vor ihr da, denn er ist überhaupt nicht in der Zeit, nicht als wäre er die Ursache der Welt, denn das Gesetz der Kausalität hat hier jeden Anspruch verloren. Vielmehr: — sofern die Welt für real gehalten wird, ist Gott ohne Realität; dafs er real, ja, die einzige Realität ist, werden wir nur inne, insoweit als es uns gelingt, diese ganze Welt des Scheines theoretisch und praktisch von uns abzuschütteln.

Vertretung aller dieser Standpunkte in den Upanishad's.

Alle diese Stufen sind in der Upanishadlehre vertreten, wodurch dieselbe eine sehr mannigfache, ins Idealistische, Pantheistische, Theistische schillernde Färbung erhält, ohne doch eigentlich widersprechend zu werden: denn der Grundgedanke, der auf allen Stufen und sogar auf der untersten, der Materie ein selbständiges Dasein vindizierenden, wenigstens noch als Princip festgehalten wird, ist die Überzeugung von der alleinigen Realität des Âtman, nur dafs neben derselben und trotz derselben dem empirischen, nie ganz abstreifbaren Bewufstsein von der Realität der Welt mehr oder weniger weitgehende Konzessionen gemacht werden, wodurch dann die durch jene idealistische Grundanschauung von der alleinigen Realität des Âtman geleugnete Welt doch wieder bedingterweise rehabilitiert wird, sei es dafs man sie pantheistisch als Erscheinung des allein realen Âtman, oder theistisch als vom Âtman und aus ihm erschaffen, aber doch demselben als ein anderes gegenüberstehend, oder realistisch als dem *Purusha* von jeher selbständig zur Seite stehende und doch noch in gewissem Sinne von ihm abhängige *Prakṛiti* betrachtet. Über die theistische und die das Sâṅkhyam vorbereitende realistische Auffassung, welche beide nur gelegentlich auftreten, wird in späterem Zusammenhange die Rede sein; hier

Zu erklären als Accommodation der idealistischen Grundanschauung an das empirische Bewufstsein.

wollen wir zunächst an die idealistische Grundanschauung anknüpfen, um zu zeigen, wie sie, durch Accommodation an das empirische, die Welt für real haltende Bewufstsein, in die pantheistische Doktrin übergeht, welche in den Upanishad's die vorherrschende ist.

Idealistische Grundanschauung. Streng idealistisch und damit den eigentlichen Geist der Upanishadlehre am reinsten zum Ausdrucke bringend sind die Stellen, welche erklären, dafs mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei (Bṛih. 2,4,5. Chând. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3), und dementsprechend eine vielheitliche Welt leugnen (*na iha nânâ asti kiñcana*, Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11). Aber mit diesem Gedanken war eine Höhe erstiegen, auf welcher sich auf die Dauer nicht verweilen liefs; daher auch derartige Stellen verhältnismäfsig selten sind. Die Welt war doch irgendwie da, sie lag vor Augen. Man mufste suchen einen Rückweg zu

Pantheismus. ihr zu gewinnen. Man fand ihn, indem man, ohne jenes idealistische Grundprincip aufzugeben, die Realität der vielheitlichen Welt zugestand, aber daran festhielt, dafs diese vielheitliche Welt in Wahrheit Brahman sei (*sarvaṃ khalu idaṃ brahma*, Chând. 3,14,1). So ging der Idealismus eine Verbindung mit der uns angebornen realistischen Anschauung ein und wurde dadurch zum Pantheismus. So schon in der Definition des Brahman als *satyasya satyam* „die Realität der Realität“ (Bṛih. 2,1,20). Die Welt ist die Realität (*satyam*), aber das Reale an ihr ist allein Brahman. Ebenso, wenn Chând. 6,1 fg. die Entstehung der vielheitlichen Welt aus dem einen Seienden realistisch entwickelt wird zugleich mit der wiederholten Versicherung, dafs alle diese Umwandlungen nur „auf Worten beruhend, ein blofser Name“ seien. Hieran schliefsen sich die zahlreichen Stellen, welche Brahman als das in dem ganzen Universum verwirklichte Princip feiern: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert“ (Chând. 3,14,2). „Der Âtman ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; der Âtman ist diese ganze Welt“ (Chând. 7,25,2; nachgebildet Muṇḍ. 2,2,11). Aus ihm geht die Sonne auf und in ihm wieder unter (Bṛih. 1,5,23. Kâṭh. 4,9 und so schon Atharvav. 10,8,16, oben I,1, S. 321), alle Himmels-

gegenden sind seine Organe (Bṛih. 4,2,4), die vier Weltgegenden (Osten, Westen, Süden, Norden), die vier Weltteile (Erde, Luftraum, Himmel, Ozean), die vier Weltlichter (Feuer, Sonne, Mond, Blitz) und die vier Lebenshauche (Odem, Auge, Ohr, Manas) sind seine sechzehn Teile (Chând. 4,4—9).

> Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,
> Die Himmelsgegenden die Ohren,
> Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.
> Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füſsen Erde,
> Er ist das innre Selbst in allen Wesen (Muṇḍ. 2,1,4).

— Aber wie ist das Verhältnis des Brahman zu seiner Ausbreitung als die vielheitliche Welt zu denken? — Wir würden sagen: als Identität, und so sagt schon der spätere Vedânta, indem er sich auf das Wort von der Anklammerung (Chând. 6,1,3) beruft (Sûtram 2,1,14: *tad-ananyatvam, ârambhaṇa-çabda-âdibhyaḥ*). Aber dieses Wort ist ein bloſser Machtspruch; es bleibt doch immer ein groſser Unterschied zwischen dem einen Brahman und der Vielheit seiner Erscheinungen, und zu dem Gedanken, daſs die ganze räumliche und zeitliche Ausbreitung ein bloſs subjektives Phänomen sei, vermochte jene alte Zeit, und alle vorkantische Zeit, sich noch nicht zu erheben. Hier muſste dem empirischen, an Raum, Zeit und Kausalität gebundenen Bewuſstsein eine weitere Konzession gemacht werden: man betrachtete Brahman als die zeitlich vorhergehende Ursache, und die Welt als die aus ihr hervorgehende Wirkung; die innere Abhängigkeit der Welt von Brahman und ihre Wesensidentität mit ihm erschien als eine Schöpfung der Welt durch Brahman und aus Brahman. Wir stehen an dem Punkte, wo wir die vom Standpunkte des Idealismus der Upanishad's nicht zu begreifenden Schöpfungstheorien derselben aus einer unbewuſsten Accommodation an die Formen unseres Erkenntnisvermögens begreifen. Die weitere Ausführung der Weltschöpfungslehre wird uns im kosmologischen Teile zu beschäftigen haben. Hier nur einige Stellen, welche die Wesensidentität der geschaffenen Welt mit dem Schöpfer vor Augen stellen. Bṛih. 2,1,20: „Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht *(tantunâ*

Kosmogonismus.

uccaret), wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen". — Seine weitere Ausführung erfährt das Bild von der Spinne und dem Feuer Muṇḍ. 1,1,7 und 2,1,1:

Wie eine Spinne ausläfst und einzieht [den Faden],
Wie auf der Erde spriefsen die Gewächse,
Wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare,
So aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist.

Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken,
Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,
So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichen
Die mannigfachen Wesen
Hervor und wieder in dasselbe ein.

Brahman auch *causa materialis*.

Dafs auch das stoffliche Wesen der Dinge nur aus Brahman stammt, lehrt, mit Anknüpfung an das Bild von der Spinne, Çvet. 6,10, wo Brahman bezeichnet wird als der Gott, „der spinnegleich durch Fäden, die aus ihm als Stoff *(pradhânam)* entsprungen, sich verbarg nach seinem Sein". Die letzten Worte besagen, dafs Brahman, indem es nicht (theistisch) die Dinge aus sich heraussetzt, sondern (pantheistisch) sich selbst in die Dinge umwandelt, „sich nach seinem Sein verborgen habe" *(svabhâvato ... svam âvṛiṇot)*. In diesem Sinne hiefs es schon Ṛigv. 10,81,1 (oben I, I, S. 136), Viçvakarman sei durch sein Eingehen in die niedere Welt „ursprungverhüllend" *(prathamachad)* geworden. Ebenso sagt Bṛih. 1,4,7, der Âtman sei in diese Welt „eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holze]. Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge", u. s. w. Der Âtman ist nach Bṛih. 1,6,3 *amṛitam satyena channam*, „das Unsterbliche, verhüllt durch die (empirische) Realität", und Bṛih. 2,4,12 heifst es: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, also dafs es nicht möglich ist, ihn wieder herauszunehmen; woher man aber immer schöpfen mag,

überall ist es salzig". Denselben Gedanken entwickelt, vielleicht auf Grund unsrer Stelle, die Erzählung Chând. 6,13. Dafs aber eine solche Vorstellungsweise Anstofs erregte, beweist die Parallelstelle Bṛih. 4,5,13, wo die oben mitgeteilten Worte Bṛih. 2,4,12 in folgender Weise abgeändert werden: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht" u. s. w. In ähnlicher Weise sind andre Stellen bemüht, zu zeigen, dafs Brahman durch seine Umwandlung in die Welt nichts von der Fülle seines Wesens eingebüfst habe. Schon Ṛigv. 10,90,3 (oben I, I, S. 156) hiefs es, dafs alle Wesen nur ein Viertel von dem Purusha seien, während die drei andern Viertel unsterblich im Himmel bleiben. Dasselbe lehrt, mit Wiederholung des Ṛigvedaverses, Chând. 3,12,6 und ähnlich der Schlufsvers Maitr. 7,11, während nach Bṛih. 5,14 ein Fufs des (als Gâyatrî vorgestellten) Brahman die drei Welten, der zweite die dreifache Wissenschaft des Veda, der dritte die drei Lebenshauche bildet, und der vierte, erhaben über den Staub des Irdischen, als Sonne glüht. Deutlicher lehrte schon Çatap. Br. 11,2,3 (oben I, I, S. 259), dafs Brahman, nachdem es die drei Welten und was noch darüber hinausliegt erschaffen habe, selbst „in die jenseitige Hälfte" eingegangen sei. Die Unerschöpflichkeit des Brahman lehrt auch im Anklang an Atharvav. 10,8,29 (oben I, I, S. 322) der Vers Bṛih. 5,1:

Integrität des Brahman.

Zieht man von Vollem ab Volles,
Bleibt doch das Volle übrig noch.

Näher ausgeführt wird dasselbe Thema in den schönen Versen Kâṭh. 5,9—11:

Das Licht, als eines, eindringt in den Weltraum
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draufsen.

Die Luft, als eine, eindringt in den Weltraum
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an,
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draufsen.

Die Sonne, die des ganzen Weltalls Auge,
Bleibt rein von Fehlern aufser ihr der Augen;
So bleibt das eine innre Selbst der Wesen
Rein von dem Leiden aufser ihm der Welten.

8. Das Brahman als psychisches Princip.

Brahman als die Seele in uns.

Das Brahman ist der Âtman: das Princip aller Dinge ist, nicht etwa einem Teile nach, sondern ungeteilt, voll und ganz gegenwärtig in dem, was ich bei richtiger Erkenntnis als mein eignes Selbst, mein Ich, meine Seele in mir finde. Über den Wert dieses alle Anschauungen der Upanishad's beherrschenden Gedankens haben wir in der Einleitung, oben S. 37 fg., gehandelt. Hier wollen wir aus der grofsen Anzahl von Stellen, die ihn ausdrücken, nur so viele auswählen wie nötig, um zu zeigen, dafs auch dieser Gedanke, ganz ebenso wie der von Brahman als Weltprincip, seiner ursprünglichen Intention nach idealistisch, d. h. die Vielheit der Weltausbreitung negierend ist, dafs er aber, in dem Mafse wie wir versuchen, ihn in den auf den Realismus zugeschnittenen Formen unserer Erkenntnis zu begreifen, eine stufenweise zunehmende realistische Färbung erhält.

Idealistische Form dieser Lehre.

Yâjñavalkya beginnt Bṛih. 2,4 seine Belehrung der Maitreyî mit den Worten: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes (der Seele, *âtman*) willen ist der Gatte lieb". Ebenso sind alle Dinge der Welt, Gattin, Söhne und Güter, Brahmanenstand und Kriegerstand, Welträume, Götter, Wesen und das ganze Weltall uns lieb nicht an sich und um ihretwillen, sondern nur um unseres eignen Selbstes willen. Wie dies zu verstehen ist, zeigt der unmittelbar folgende, daraus gezogene Schlufs: „Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst". Dies besagt, dafs alle Realität beschränkt ist und bleibt auf unser eignes Selbst, und dafs wir alle Dinge auf der Welt nur insoweit kennen, lieben und besitzen, als sie in unserm Bewufstsein vorhanden sind,

als sie von unserm erkennenden Selbste befaſst und getragen werden. Mit diesem Selbste ist alles erkannt; eine Welt auſserhalb des Âtman, unseres Selbstes, unserer Seele, giebt es nicht. Dies ist der Standpunkt des vollkommenen, die vielheitliche Welt leugnenden Idealismus, wie er weiter vertreten wird durch Stellen wie Bṛih. 2,1,16 und 20, wo gelehrt wird, daſs aus dem erkenntnisartigen Geiste *(vijñânamaya purusha)* alle Welten, Götter und Wesen wie Funken aus dem Feuer entspringen, oder Bṛih. 3,4 und 3,5, wo nach dem „Brahman, welches als Seele allem innerlich ist", gefragt wird, und die Antwort lautet: „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist", welche als Subjekt des Erkennens unerkennbar bleibt (3,4), und nach deren Innewerdung alle Welt, Kinder, Besitz und Wissenschaft in das Nichts versinken, welches sie in Wahrheit sind (3,5). — Schon in den letzteren Stellen giebt sich eine Hinneigung zu dem uns allen angebornen Realismus kund, sofern die Existenz der Auſsenwelt nicht geleugnet wird: die Dinge sind da, aber sie sind ihrem Wesen nach nichts als der Âtman allein. Ebenso in der berühmten Hauptstelle, Chând. 6,8—16, wo eine Reihe von geheimnisvollen Erscheinungen und Verhältnissen der Natur und des Lebens bis zu ihrem unerkennbaren Urgrund zurückgeführt werden, worauf es von diesem in einem neunmal wiederholten Refrain heiſst: „Was jene Feinheit (jenes Unerkennbare, *aṇiman*) ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

Pantheistische Umbildung.

Die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman, der Seele in uns, steht in Widerspruch zu dem angebornen und unabstreifbaren Bewuſstsein von der Realität der uns umgebenden Auſsenwelt, und dieser Widerspruch wird geflissentlich hervorgehoben in einer groſsen Anzahl von Stellen, welche mit groſsartiger Kühnheit der metaphysischen Intuition die Seele in uns als das unfaſsbar Kleine mit der Natur auſser uns als dem unfaſsbar Groſsen identifizieren. Chând. 3,14,2: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirse-

Identität von Seele und Welt.

kornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröſser als die Erde, gröſser als der Luftraum, gröſser als der Himmel, gröſser als diese Welten". — Chând. 8,1,3: „Wahrlich, so groſs dieser Weltraum ist, so groſs ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne, und was einer hienieden besitzt und was er nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen". — Chând. 3,13,7: „Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewiſslich dieses Licht, welches inwendig hier im Menschen ist". — Die Seele ist, wie diese Stellen lehren, das Weltall umfassend; sie ist aber zugleich alldurchdringend, sie ist in allen Dingen der *antaryâmin*, der „innere Lenker", Bṛih. 3,7,3: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche". Dieselbe Betrachtung wird dann weiter an mancherlei kosmischen und psychischen Verhältnissen durchgeführt, und zum Schlusse heiſst es: „Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es auſser ihm einen Sehenden, nicht giebt es auſser ihm einen Hörenden, nicht giebt es auſser ihm einen Verstehenden, nicht giebt es auſser ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll." Hiernach ist der *Antaryâmin*, d. h. die in allen Dingen wohnende und sie regierende Kraft, ihrem Wesen nach Bewuſstsein; denn, wie es Ait. 3,3 heiſst, alle Götter, alle Elemente und alle organischen Wesen, „alles dieses ist vom Bewuſstsein gelenkt, im Bewuſstsein gegründet; vom Bewuſstsein gelenkt ist die Welt, das Bewuſstsein ist ihr Grund, das Bewuſstsein ist Brahman".

Der *Antaryâmin*.

Sitz des Âtman im Herzen.

Obgleich das Weltprincip nach diesen und vielen andern Stellen als das Bewuſstsein, als Subjekt des Erkennens in unserm Innern wohnt, so ist doch sein Sitz nicht im Kopfe, sondern im Herzen; Bṛih. 4,4,22: „Wahrlich, dieses groſse,

ungeborne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis Bestehende *(vijñânamaya)*. Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen" (Rückbeziehung auf Bṛih. 3,8,9). — Auf dieser Stelle dürfte beruhen Kaush. 3,8: „Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Weltenherr; und dieser ist meine Seele, das soll man wissen!" — Dementsprechend feiern zahlreiche Stellen späterer Upanishad's das Brahman als „in der Höhle [des Herzens] versteckt" (*nihito guhâyâm*, zuerst Taitt. 2,1; dann Kâṭh. 1,14. 2,20. 3,1. 4,6—7; Muṇḍ. 2,1,10. 3,1,7 u. s. w.). Die Identität des Âtman in uns mit dem Âtman im Weltall wird, wie durch das *tat tvam asi* der Chând. Up. 6,8—16, so auch durch das, ihm wahrscheinlich nachgebildete, *etad vai tad* „fürwahr dieses ist das" ausgedrückt, Bṛih. 5,4; dieselbe Formel findet sich Kâṭh. 4,3—6,1 zwölfmal in Prosa an die Verse angehängt; in dem Bewufstsein dieses Gedankens: „dieses ist das", liegt nach Kâṭh. 5,14 die höchste Wonne. Wir citieren aus diesem Zusammenhange nur Kâṭh. 4,12—13:

tat tvam asi.

Zollhoch an Gröfse weilt mitten
Im Leibe hier der Purusha,
Herr des Vergangnen und Künft'gen,
Wer ihn kennt, ängstigt sich nicht mehr, —
Wahrlich, dieses ist das!

Wie Flamme ohne Rauch, zollhoch
An Gröfse ist der Purusha,
Herr des Vergangnen und Künft'gen,
Er ist es heut' und morgen auch.
Wahrlich, dieses ist das!

Wie der Purusha hier einer Flamme ohne Rauch, so wird er, wohl in Nachbildung dieser Stelle, Çvet. 6,19 einem Feuer, dessen Holz verbrannt ist, verglichen (ebenso Maitr. 6,34, Up. S. 357; Brahmavidyâ 9; Nṛisiṅhott. 2, Up. S. 783), während

Çvet. 5,9 den Kontrast des Âtman in uns mit dem Âtman im Weltall auf die (Dhyânab. 6 noch überbotene) Spitze treibt:

> Spalt' hundertmal des Haars Spitze
> Und nimm davon ein Hundertstel,
> Das denk' als Gröſse der Seele,
> Und sie wird zur Unendlichkeit.

Die Schilderung des Âtman als einer rauchlosen Flamme im Herzen hat sich in den Yoga-Upanishad's zu dem Bilde von der Spitzflamme im Herzen fortentwickelt, dessen ältestes Vorkommen Mahân. 11,6—12 sein dürfte (vgl. Brahmavidyâ 10. Yogaçikhâ 6. Yogatattva 9—11. Maitr. 6,30, Up. S. 352).

Kosmogonistische Fortbildung.

Wir sahen oben, wie die Lehre von Brahman als kosmischem Princip in Accommodation an die empirische Anschauungsweise sich darstellte als zeitliche Schöpfung der Welt durch Brahman als Ursache. Auf derselben Accommodation beruht es, wenn die Lehre von Brahman als psychischem Princip die Form annimmt, daſs Brahman, nachdem er die Welt geschaffen, als individuelle Seele in dieselbe eingeht. Bṛih. 1,4,7: „Die Welt hier war damals nicht entfaltet; aber dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten; ... in sie ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein; ... darum ist dieses die [zu verfolgende] Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der Âtman ist; denn in ihm kennt man das ganze Weltall" u. s. w. Die letzten Worte beweisen, daſs das geschilderte Eingehen des Âtman als Seele in die von ihm geschaffene Welt nur eine Form ist, um die gelehrte Identität der Seele mit dem Weltprincip vorstellig zu machen. Mehr und mehr verhärtet sich dann dieselbe weiter zu einem wirklichen Realismus, wie die folgenden Stellen zeigen. Bṛih. 2,5,18: „In Burgen ging als Vogel er, in Burgen er als Bürger ein". — Chând. 6,3,3: „Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten (die drei Elemente) mit diesem lebenden Selbste ein und breitete auseinander Namen und Gestalten". — Taitt. 2,6: „Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er diese ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein". — Weiter realistisch ausgemalt findet sich diese Vorstellung schon Ait. 1,11—12: „Und er erwog: auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen? ... Da

spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein". — Der Realismus wird, je später, um so härter; als Beispiel mag Maitr. 2,6, Up. S. 320, dienen: Prajâpati schuf die vielen Geschöpfe; „die sah er bewufstlos und leblos wie einen Stein, regungslos wie einen Baumstamm dastehn. Da hatte er keine Freude. Und er beschlofs: ich will, um sie zum Bewufstsein zu erwecken, in sie hineinfahren. Da machte er sich selbst, wie ein Wind ist, und wollte in sie hineinfahren" u. s. w.

So sehen wir den ursprünglichen Idealismus durch die zunehmende Accommodation an die Anforderungen unseres Erkenntnisvermögens zu einem Realismus erstarren, welcher dem semitischen (Genesis 2,7) nichts nachgiebt.

4. Das Brahman als persönlicher Gott (*îçvara*).

Ursprung des Theismus der Upanishad's.

Das Bestreben, die idealistische, eine Welt aufser dem Âtman leugnende Grundanschauung, in welcher das Denken der Upanishad's wurzelt, in verständliche, d. h. realistische Formen zu kleiden, führte zunächst, wie wir sahen, zum Pantheismus, welcher dem empirischen Bewufstsein die Realität der Welt zugesteht und daneben die Alleinheit des Âtman dadurch behauptet, dafs er erklärt, diese ganze Welt sei nichts anderes als der Âtman. Diese Behauptung war im Grunde ein Machtspruch und lief darauf hinaus, dafs die Welt als Erscheinungsform des Âtman dem Âtman selbst als ein Anderes gegenübertritt, so sehr man auch durch die unermüdlich wiederholte Versicherung, die Welt sei mit dem Âtman, das unendlich Grofse aufser uns mit dem unendlich Kleinen in uns, identisch, diesen Gegensatz auszugleichen suchte. — Einen Schritt weiter in derselben, zum Realismus strebenden Richtung bedeutet es, wenn der Âtman als Princip nicht nur der Welt, als welche er erscheint, sondern auch dem Âtman in uns, mit dem er ursprünglich identisch ist, entgegengestellt wird: so entsteht der in gewissen spätern Upanishad's aufkommende Theismus. Derselbe ist nicht aus dem altvedischen Polytheismus entstanden, sondern tritt erst auf, nachdem dieser durch die Âtmanlehre längst überwunden war; der Âtman ist nicht ein „Gott", *deva*, im altvedischen Sinne, sondern er ist der „Herr", *îçvara*. Der Unterschied beider Vorstellungs-

weisen wird deutlich werden, wenn wir zunächst über die Stellung der altvedischen Götter in den Upanishad's die wichtigsten Data zusammenstellen.

Die altvedischen Götter in den Upanishad's.

Die Existenz der altvedischen Götter, Agni, Indra, Varuṇa u. s. w., wird von den Upanishad's so wenig geleugnet, wie die der griechischen von Xenophanes. Aber wie bei diesem alle andern Götter ebenso wie die Menschen dem einen Gotte untergeordnet werden (εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος), so sind in den Upanishad's alle altvedischen Götter vom Âtman erschaffen und von ihm abhängig. Aus dem Âtman gehen, wie die Funken aus dem Feuer, alle Welten, alle Wesen, und so auch alle Götter hervor (Bṛih. 2,1,20); in ihm fufsen alle Götter (Kâṭh. 4,9); von ihm sind sie als die Welthüter erschaffen worden (Ait. 1,1,3); „darum, wenn die Leute von jedem einzelnen Gotte sagen, «opfere diesem, opfere jenem!» so [soll man wissen, dafs] diese erschaffene Welt von ihm allein herrührt; er also ist alle Götter. . . . Diese [Schöpfung] hier ist eine Überschöpfung des Brahman. Weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als ein Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heifst sie die Überschöpfung“ (*atisṛishṭi*, Bṛih. 1,4,6). Weiter wird (Bṛih. 1,4,11—13) berichtet, wie der Âtman die göttlichen Kshatriya's (Indra, Varuṇa, Soma u. s. w.), Vaiçya's (die Vasu's, Rudra's, Âditya's u. s. w.) und Çûdra's (den Pûshan) erschaffen habe. Nach Bṛih. 1,3,12—16 sind es die Organe des Prâṇa, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas, welche von ihm über den Tod hinausgeführt werden und nun als die Götter, Agni, Vâyu, Âditya, Himmelsgegenden und Mond, fortbestehen. Die Zahl der Götter wurde in vedischer Zeit in der Regel auf dreiunddreifsig angegeben. Das Vage und Willkürliche dieser Bestimmung bringt Yâjñavalkya Bṛih. 3,9,1 in folgender Weise zum Bewufstsein: warum drei und dreifsig? warum nicht drei und dreihundert? oder drei und dreitausend? oder beides zugleich (3306)? und wenn es 33 sein sollen, so kann man diese ebenso gut auf sechs, auf drei, auf zwei, auf anderthalb, auf einen zurückführen, welches der Prâṇa ist. Alle jene Zahlen, 3306, 33, 6, 3, 2, 1½, gehen als mannigfache Kräfte, Teile und Organe der Natur zuletzt zurück auf

eine Einheit, „den Prâṇa, so sprach er, dieses nennen sie das Brahman, das Jenseitige *(tyad)*". — Die Abhängigkeit aller dieser Naturgötter vom Brahman schildert der Mythus Kena 14—28: Agni kann nicht einen Strohhalm verbrennen, Vâyu nicht einen Strohhalm fortwehen ohne den Willen des Brahman, welches in allen Göttern wirkt. Brahman wohnt, nach Bṛih. 3,7, als der innere Lenker *(antaryâmin)* in allen Teilen der Welt, und so auch in allen Göttern, die ihnen entsprechen. Alle Götter vollbringen, nach einem Taitt. 2,8 und Kâṭh. 6,3 erhaltenen Verse, ihre Thätigkeit „aus Furcht" vor Brahman, und auch der Seele des Brahmanwissenden vermögen nach Kaush. 1,5 Indra und Prajâpati, die Thürhüter der Himmelswelt, den Eintritt nicht zu wehren und laufen vor ihr davon. Und wie die Macht der Götter von Brahman abhängt, so ist auch ihr Wissen kein vollkommenes; von Haus aus besitzen sie das Brahmanwissen nicht (vgl. Bṛih. 1,4,10. 4,3,33. 5,2,1. Taitt. 2,8. Kaush. 4,20. Kâṭh. 1,21); daher sie Chând. 8,7 fg. den Indra absenden, um von Prajâpati das Wissen vom Âtman zu erlangen; und erst nachdem sie es erlangt haben, verehren sie ihn in der Brahmanwelt als das Selbst; darum besitzen sie alle Welten und alle Wünsche (Chând. 8,12,6). In dieser Beziehung haben die Götter vor den Menschen nichts voraus: „Wer immer von den Göttern dieses [«ich bin Brahman»] inne ward, der ward eben zu demselbigen; und ebenso von den Ṛishi's, und ebenso von den Menschen. . . . Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, daſs er es nicht wird. Denn er ist die Seele *(âtman)* derselben" (Bṛih. 1,4,10).

Diese Stellen kennzeichnen die Rolle, welche die Götter in den ältesten Upanishadtexten spielen; etwas ganz anderes und nicht damit zu verbinden ist es, wenn gelegentlich einzelne Götter als symbolische Vertreter des Âtman erscheinen, wie z. B. Indra Bṛih. 1,5,12. Ait. 1,3,14. Kaush. 2,6. 3,1, Varuṇa Taitt. 3,1, oder Prajâpati Chând. 8,7 fg.

Theistische Anklänge in den ältern Upanishad's.

Nicht aus diesem altvedischen, noch in den Upanishad's nachklingenden Polytheismus, sondern aus ganz andern Voraussetzungen hat sich der Monotheismus entwickelt, dem wir in

einigen spätern Upanishad's begegnen; hierauf weist schon der äufserliche Umstand hin, dafs der persönliche Gott der Upanishad's, in der Regel und von Ausnahmen (wie Kâṭh. 2,12.21. Çvet. 1,8 und öfter) abgesehen, nicht *deva* (Gott), sondern *îç*, *îça*, *îçâna*, *îçvara* (der Herr), später gewöhnlich *parameçvara* (der höchste Herr) genannt wird. Wie schon diese Namen zeigen, werden wir den Ursprung des Upanishad-Theismus in solchen Texten zu suchen haben, welche den Âtman als den „innern Lenker" *(antaryâmin)* in allen Teilen und Kräften der Natur und des Menschen feiern (Bṛih. 3,7,3—23) und alle Wirkungen in der Welt auf seinen Befehl *(praçâsanam)* erfolgen lassen, wie Bṛih. 3,8,9: „auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond" u. s. w. Hier ist die Rede von dem „Unvergänglichen" (*akesharam*, Neutrum), welches für den Augenblick poetisch personifiziert wird; dies ist noch kein Theismus, sondern nur der erste Anfang dazu. Ebenso Bṛih. 4,4,22: „Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen". Ähnlich steht es mit den momentanen Personifikationen des Brahman als Liebeshort, Liebesfürst, Glanzesfürst (Chând. 4,15,2—4); und auch wenn Îçâ 1 gefordert wird, das Weltall „in Gott zu versenken" *(îçâ vâsyam idaṃ sarvam)*, so ist dies noch kein Theismus, denn der Gott, von dem hier die Rede ist, ist, wie das Folgende (Vers 6—7) zeigt, der Âtman in uns. Ein persönlicher Gott und mit ihm sogar die Prädestination scheint gelehrt zu werden Kaush. 3,8: „Er wird nicht höher durch gute Werke und wird nicht geringer durch böse Werke, sondern er ist es, der das gute Werk den thun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den thun macht, welchen er abwärts führen will. Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Weltenherr, — und dieser ist meine Seele *(âtman)*, das soll man wissen". Wie der letzte Zusatz zeigt,

ist es doch wieder nur das eigne Selbst *(âtman)*, welches den Menschen zum Guten und Bösen determiniert, und somit noch kein Theismus. Ein solcher ist erst da zu konstatieren, wo der Âtman nicht nur der Welt, sondern auch dem Selbste in uns als ein anderer gegenübertritt. Dies scheint in klarer Weise zuerst der Fall zu sein in der Kâṭhaka-Upanishad, wo 3,1 die höchste und die individuelle Seele als Licht und Schatten unterschieden werden, und nach 2,23 die Erkenntnis des Âtman auf einer Art Gnadenwahl beruht:

Erstes Auftreten des Theismus in den Upanishad's.

Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen,
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Ob auch Kâṭh. 2,20 in theistischem Sinne zu interpretieren ist, hängt davon ab, ob man *dhâtuprasâdâd* „durch Beruhigung der Elemente“, oder *dhatuḥ prasâdâd* „durch die Gnade des Schöpfers“ (schaut man die Herrlichkeit des Âtman), zu lesen hat; bei seiner Wiederkehr Çvet. 3,20 und Mahân. 10,1 ist der Vers jedenfalls (vgl. auch Çvet. 6,18 *âtma-buddhi-prasâdam*) im Sinne des Theismus zu deuten. Dies führt uns zur Çvetâçvatara-Upanishad, dem Hauptdenkmale der theistischen Upanishadlehre, in welcher Gott und Seele, ohne auf ihre ursprüngliche Wesensidentität zu verzichten, doch deutlich von einander geschieden werden. So heifst es Çvet. 4,6—7 (in Umdeutung des Verses Ṛigv. 1,164,20, oben I, I, S. 113):

Çvetâçvatara als Hauptdenkmal des Theismus.

Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde
Umarmen einen und denselben Baum;
Einer von ihnen speist die süfse Beere,
Der andere schaut, nicht essend, nur herab.

Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

Diese Verse kehren wieder in der Muṇḍ. Up. 3,1,1—2, die im übrigen einen pantheistischen Geist atmet, daher sie hier wohl aus der theistischen Çvetâçvatara entlehnt sind. Aber auch in der letzteren bleibt der alles aufser dem Âtman für nichtreal haltende Idealismus und der die Welt mit dem

Atman identifizierende Pantheismus, welche beide aus den frühern Upanishad's übernommen wurden, neben dem Theismus bestehen und machen dadurch die Darstellung vielfach widerspruchsvoll und philosophisch unverständlich; so, wenn 4,10 die Welt für eine vom höchsten Gott hervorgebrachte *Mâyâ* (Täuschung) erklärt wird, wiewohl mit der Realität der Welt auch die Realität Gottes wegfällt und nur der Âtman in uns als real übrig bleibt; — oder wenn Çvet. 1,6 die Scheidung von Seele und Gott (dem Schwan und dem Treiber) für einen Wahn erklärt wird und daneben die Aufhebung dieses Wahnes als eine Gnade des durch ihn erst der Seele als ein anderer gegenübergestellten höchsten Gottes erscheint. Hierdurch wird die Çvetâçvatara ein höchst widerspruchsvolles Werk; sie gleicht einem *Codex bis palimpsestus:* unter den Schriftzügen des Theismus gewahrt man, halb erloschen, die des Pantheismus und unter diesen die des Idealismus. — Ähnlich wie im spätern Vedânta, wird schon Çvet. 5,5. 6,4. 6,11. 6,12 als Hauptfunktion des *Îçvara* bezeichnet, die Werke zur Reife zu bringen und ihre Frucht an die Seelen zu verteilen; ob auch ihr diese ganze Vorstellung des *Îçvara* wie später im Vedânta (System des Ved. S. 292 fg.) als eine blofs exoterische gilt, ist aus Çvet. 3,7 (vgl. Up. S. 298 und 290) nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

Späterer Theismus.

Aufgenommen und weitergeführt wird der Theismus der Çvetâçvatara von spätern Upanishad's, welche einen Anschlufs an die Volksreligion suchen, indem sie den Âtman der Upanishadlehre mit dem Kultus des *Çiva* (dessen Genesis man schon in Çvet. Up. beobachten kann, Up. S. 290) oder des *Vishṇu* verbinden. Aber selbst in ihnen bricht der ursprüngliche, Welt und Gott in dem Âtman aufhebende, Idealismus durch: so Nṛisiṅhottara-tâpanîya-Up. 1 (Up. S. 781), wo von den drei Zuständen der Seele (Wachen, Traum, Tiefschlaf) der „vierte“ und höchste Zustand, der *Turîya* unterschieden wird, welcher als der Abgrund der ewigen Einheit erscheint, in dem alle Unterschiede des Seins und Erkennens verschwinden und die ganze Weltausbreitung ausgelöscht wird, „und auch der *Îçvara* (der persönliche Gott) wird verschlungen von dem *Turîya* (dem Vierten), von dem *Turîya!*“

Des Systems der Upanishad's zweiter Teil:

Kosmologie

oder die Lehre von der Welt.

VI. Brahman als Weltschöpfer.

1. Vorbemerkungen zur Kosmologie.

Brahman als Schöpfer, Erhalter und Vernichter der Welt.

Die Sûtra's des Bâdarâyaṇa (1,1,2) definieren Brahman als dasjenige, *janma-âdi asya yata' iti*, „woraus Ursprung u. s. w. [d. h. Ursprung, Bestand und Vergang] dieses [Weltalls] ist". Diese Definition geht zunächst zurück auf Taitt. 3,1: „Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman". Indes ist zu bemerken, dafs in dieser Upanishadstelle nicht, wie in dem Sûtram, von einem Entstehen, Bestehen und Vergehen des Weltganzen, sondern nur von einem solchen der einzelnen Wesen die Rede ist. Anders würde es, wenn wir Çañkara folgen dürften, mit einer noch älteren Stelle stehen, Chând. 3,14,1: „Gewifslich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* soll man es ehren in der Stille". Das Wort *Tajjalân* ist ein nur hier vorkommender Geheimname des mit Brahman identifizierten Weltalls, welcher von Çañkara zu Chând. 3,14,1 erklärt wird wie folgt: „Aus diesem *(tad)* Brahman ist durch die Entwicklung zu Feuer, Wasser, Erde u. s. w. das Weltall entstanden *(jan)*; darum heifst es *taj-ja*. Ebenso geht es auf

Bâdarâyaṇa's Berufung auf Taitt. 3,1.

Çañkara's Berufung auf *Tajjalân*, Chând. 3,14,1.

dem diesem Entstehungsgange entgegengesetzten Wege in eben demselben Brahman unter *(lî)*, d. h. es verfliefst mit seiner Wesenheit; darum heifst es *tal-la.* Und ebenso endlich ist es das Brahman, in welchem das Weltall zur Zeit seines Bestehens atmet *(an)*, lebt, sich bewegt; darum heifst es *tad-anam.* Somit ist es in den drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft] nicht von der Brahman-Wesenheit verschieden, da es nichts giebt, was über diese hinaus läge" (vgl. die übereinstimmende Erklärung Çañkara's zu Brahmasûtra 1,2,1 p. 167, S. 87 unserer Übersetzung). Wenn Böhtlingk (Berichte der Sächs. Ges. d. W. 1896, S. 159 fg.; 1897, S. 83) diese Erklärung Çañkara's für ungrammatisch erklärt, weil *upâsîta* ein Objekt haben müsse, und sonach den Geheimnamen nur in *Jalân* finden will, so steht dem der ganz analoge Fall Kena 31, *tadd ha Tad-vanaṃ nâma, Tad-vanam ity upâsitavyam*, entgegen; übrigens würde dadurch an der Sache nichts geändert werden. Nach Çañkara's Auffassung hätten wir also schon in dem Namen *Tajjalân* (= *tad-ja-la-an*) eine Zusammenfassung der drei Eigenschaften des Brahman als Schöpfers, Erhalters und Vernichters der Welt vor uns. Ob dies richtig ist, ob in einer so alten Upanishad schon das Dogma von der Weltvernichtung anzunehmen und nicht vielmehr auch hier blofs an eine Vernichtung der einzelnen Wesen zu denken ist, wird noch später zu untersuchen sein. Inzwischen wollen wir nach jenen drei Eigenschaften des Brahman unsere Darstellung der Kosmologie ordnen, und somit der Reihe nach von Brahman als Weltschöpfer, als Welterhalter und als Weltvernichter handeln. Wenn übrigens Çañkara, in der angeführten Stelle und so in vielen andern, behauptet, die ganze Lehre von der Schöpfung sei nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen und solle blofs dienen, um die Wesensidentität der Welt mit Brahman zu lehren (vgl. System des Vedânta, Kap. XIX—XX), so bedarf auch dies noch einer genaueren Untersuchung und Erörterung der Frage, inwieweit vom Standpunkte der Âtmanlehre eine Weltschöpfung möglich ist.

Vorbehalt und Anordnung.

2. Die Weltschöpfung und die Âtmanlehre.

Altvedische Schöpfungslehre.

Wir haben oben, im ersten Teile unseres Werkes, aus den Hymnen und Brâhmaṇa's eine Reihe von Beschreibungen der Weltschöpfung kennen gelernt und als gemeinsamen Typus bei vielen derselben nachgewiesen, dafs 1) das Urprincip aus sich 2) die Materie schafft und dann 3) als Erstgeborenes in dieselbe eingeht. Wir wollen die Hauptstellen für diese Lehre zunächst hier kurz überblicken.

Ṛigv. 10,129: Zu Anfang ist nur „jenes Eine" *(tad ekam)*; dasselbe besteht als ein von einer Hülse umschlossenes lichtloses Gewoge *(apraketam̱ salilam)*, aus welchem durch Tapas jenes Eine als *Kâma* oder *Manas* (je nach der Auffassung von Vers 4) zuerst geboren wird (I, I, S. 122 fg.).

Ṛigv. 10,121: Prajâpati erzeugt die Urwasser und geht aus ihnen als goldner Keim *(hiraṇyagarbha)* hervor (I, I, S. 130).

Ṛigv. 10,81—82: Viçvakarman schafft die im Urschlammschmalz, d. h. in den Urwassern versunkenen Welten und geht sodann aus diesen Wassern als der alle Götter bergende Urkeim hervor (I, I, S. 135 fg.).

Ṛigv. 10,72: *Brahmaṇaspati* schafft die *Aditi (salilam, uttânapad, sad)* und geht selbst als *Daksha* aus ihr hervor (I, I, S. 144).

Ṛigv. 10,125: Die *Vâc* ist es, welche am Anfang den Vater des Weltalls antrieb und dann wiederum in Meeres Wassern geboren wird, um sich über die Wesen zu verteilen (I, I, S. 148).

Ṛigv. 10,90: aus dem *Purusha* (als *Âdipurusha*, Sây.) wird die *Virâj*, und aus dieser wiederum der *Purusha* (als *Nârâyaṇa*, „Sohn des Purusha" oder „Sohn der Wasser", d. h. als *Hiraṇyagarbha*) geboren (I, I, S. 153).

Çatap. Br. 6,1,1: Der *Purusha Prajâpati* schafft die Wasser, geht, um aus ihnen geboren zu werden, als Ei in sie ein und ergiefst sich aus ihm als das Brahman (I, I, S. 200).

Atharvav. 11,4: der *Prâṇa* zeugt das Weltall und geht als Erstgeborner (als *apâm̱ garbha*, v. 26) in demselben hervor (I, I, S. 301 fg.).

Atharvav. 10,7,7—8: *Skambha*, in welchem Prajâpati der Welt Ganzes stützend hegte, geht mit einem Teile von sich in die Welt ein (I, I, S. 315).

Taitt. Âr. 1,23: Prajâpati, die Welten bauend, ging als der Ordnung Erstgeborner mit dem eignen Selbste ins eigne Selbst ein (I, 1, S. 198. 332).

Vâj. Saṃh. 34,1—6: der Geist *(manas)* schliefst alle Dinge in sich und verweilt als unsterblich Licht im Menschen (I, 1, S. 335).

Motiv dieser Lehre.

Als Motiv der in allen diesen Stellen herrschenden Anschauung läfst sich bezeichnen, dafs man das Urprincip in der ganzen Natur, namentlich aber und vor allem in der Seele (der Weltseele und der Einzelseele) verwirklicht sah. Hieraus entsprang die Vorstellung, dafs das Urwesen die Welt geschaffen habe und dann als Erstgeborner der Schöpfung in dieselbe eingegangen sei. Diese überkommene Anschauung werden wir auch in den Upanishad's vielfach auftreten sehen.

Widersprechender Standpunkt der Upanishad's.

Aber wie ist dies möglich, da die ganze Lehre von der Weltschöpfung und von dem Eingehen des Schöpfers in die von ihm geschaffene Welt mit der Âtmanlehre der Upanishad's, streng genommen, in Widerspruch steht?

Es wird, wie wir sahen, von den Upanishad's oft ausgesprochen und liegt schon im Begriffe des *Âtman*, dafs er die alleinige Realität ist, und dafs es aufser ihm nichts geben kann, dafs somit durch seine Erkenntnis alles erkannt ist. Auf diesem Standpunkte kann eine Schöpfung der Welt aus dem Âtman nicht gelehrt werden, weil es keine Welt aufser dem Âtman giebt. Aber die Höhe dieser metaphysischen Anschauung liefs sich, angesichts des empirischen, eine reale Welt lehrenden Bewufstseins nicht behaupten; man mufste die Realität der Welt einräumen und vereinigte damit das idealistische Dogma von der alleinigen Realität des Âtman dadurch, dafs man erklärte, die Welt sei da, sei aber in Wahrheit nur der Âtman. Auch auf diesem, Âtman und Welt für identisch erklärenden Standpunkte war eine Weltschöpfungslehre nicht möglich. Und erst indem man dem empirischen Bewufstsein eine weitere Konzession machte und jene nur behauptete, in Wirklichkeit aber nicht durchführbare Identität von Âtman und Welt gestaltete zu einem Verhältnis der Kausalität zwischen dem Âtman als Ursache und der Welt als seiner Wirkung, — erst jetzt konnte und mufste man eine Theorie

Accommodation an das empirische Bewufstsein.

Die Identität wird zur Kausalität.

darüber aufstellen, wie die Welt als Wirkung aus dem Âtman hervorgegangen oder erschaffen worden sei. Dieser Schritt hatte noch einen weiteren zur notwendigen Folge. Nach der Schöpfungslehre war die Welt aus dem Âtman als ein Anderes herausgetreten; man mufste suchen, ihn wieder in dieselbe hineinzubringen, wollte man nicht auf das ursprüngliche Grunddogma von der alleinigen Realität des Âtman ganz verzichten. Aus diesen Motiven entsprang die Lehre, dafs der Âtman in die von ihm erschaffene Welt als Seele (Weltseele und Einzelseele) eingegangen sei, wie wir sie in den Upanishad's vorgetragen finden. So wurde es den Upanishadlehrern möglich, neben ihrer idealistischen Grundanschauung die aus dem Ṛigveda überkommene Lehre, wonach das Princip die materielle Welt schafft und dann als Erstgebornes in dieselbe eingeht, in modifizierter und fortentwickelter Weise festzuhalten. Wenn also die Vedântalehrer, Bâdarâyaṇa (Sûtram 2,1,14), Gauḍapâda (Mâṇḍûkyakârikâ 1,18. 3,15) und Çañkara (zu Brahmasûtra 4,3,14, p. 1126, S. 744 unserer Übersetzung, und öfter), behaupten, die Schrift lehre eine Weltschöpfung nur aus Accommodation an die menschliche Fassungskraft, so ist dies nicht völlig abzuweisen und nur dahin zu berichtigen, dafs es nicht eine bewufste, sondern eine unbewufste Accommodation an die, eine reale Welt nebst zeitlichem und kausalem Nexus fordernde empirische Anschauung ist, wenn auch die Upanishad's trotz ihrer weltvernichtenden Âtmanlehre eine Schöpfung der Welt durch den Âtman und ein Eingehen desselben in diese seine Schöpfung lehren, wie die folgenden Stellen zeigen.

Eingehen des Âtman in seine Schöpfung.

Unbewufstheit dieser Accommodation.

Bṛih. 1,4,7: „Die Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten; ... in sie ist jener Âtman eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holze]".

Beispiele.

Chând. 6,2—3: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. ... Dasselbige beabsichtigte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen; da schuf es die Glut". Weiter geht aus der Glut das Wasser, aus diesem die Nahrung (d. h. die Erde) hervor. „Jene Gott-

heit beabsichtigte: wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbste [der individuellen Seele] eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten".

Taitt. 2,6: „Er [der Âtman] begehrte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen. Da übte er Kasteiung. Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er die ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein".

Ait. 1,1: „Zu Anfang war diese Welt allein Âtman; es war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: ich will Welten schaffen. Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser". Weiter 1,3,11: „Er erwog: wie könnte dieses [Menschengefüge] ohne mich bestehen? Und er erwog: auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen? ... Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein".

Chronologie.

Was das relative Alter der angeführten Stellen betrifft, so dürfte die von uns gewählte Reihenfolge auch die historische sein. Am wenigsten entwickelt ist Bṛih. 1,4,7. Eingehend schildert Chând. 6,2—3 den Schöpfungsprozefs, kennt aber nur drei Elemente. Taitt. 2,1 läfst aus dem Âtman die fünf Elemente hervorgehen. Ait. 3,3 erwähnt die fünf Elemente und bezeichnet sie zum erstenmal mit dem spätern Terminus technicus *pañca mahâbhûtâni*; auch die ausgemalte Schilderung, wie der Âtman durch die Schädelnaht in den Menschen hineinfährt, Ait. 1,3,11, läfst diese Stelle unter den angeführten als die späteste erscheinen.

3. Die Schöpfung der unorganischen Natur.

Organisches und Unorganisches.

In der ganzen Natur ist keine andere Grenze so scharf gezogen, wie die zwischen Unorganischem und Organischem; und diese Unterscheidung beherrscht auch die Naturanschauung der Inder, sofern sie zwar beides, Unorganisches wie Organisches, aus dem Âtman ableiten, jedoch in ganz verschiedenem Sinne. Alle organischen Wesen, also alle Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter, sind wandernde Seelen, sind also im Grunde der Âtman selbst, wie er, aus Gründen die uns noch

beschäftigen werden, in diese vielheitliche Welt als wandernde, individuelle Seele eingegangen ist. Hingegen sind die (wegen ihres Umfanges von Ait. 3,3. Maitr. 3,2. Prâṇagnihotrop. 4 an *mahâbhûtâni* genannten) unorganischen Wesen, d. h. die fünf Elemente: Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde, wenn sie auch von Brahman regiert werden (Bṛih. 3,7,3—14) und unter dem Schutze besonderer Gottheiten stehen (Bṛih. 2,1,5—8. 2,5,1—10), doch nicht, wie alle Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter, wandernde Seelen, sondern nur der von Brahman ausgebreitete Schauplatz, auf dem die Seelen ihre Rolle zu spielen haben. Ehe wir von der Entstehung der Elemente aus Brahman und sodann, im nächsten Abschnitte, von dem Eingehen des Brahman in sie als Seele handeln, ist noch einiges über die Schöpfungsmythen der Upanishad's vorauszuschicken.

Die Schöpfungsmythen der Upanishad's.

Wir zeigten oben (Seite 166—168), wie es den Upanishadlehrern, trotz der von ihnen vertretenen, eine Welt außerhalb des Âtman ausschließenden Alleinslehre, durch unbewußte Annäherung an die empirische Anschauung möglich wurde, sich an das überkommene Schema der Schöpfungsmythen anzuschließen. So wird Chând. 4,17,1—3 und, in kürzerer Form, Chând. 2,23 ein Schöpfungsmythus reproduziert, den wir, in teilweise wörtlicher Übereinstimmung, schon oben (I, I, S. 183. 189) aus Ait. Br. 5,32 und Çatap. Br. 11,5,8 kennen lernten. An die Vorstellung von dem Weltei, deren ersten Ursprung wir in dem „Lebenskräftigen, das in der Schale eingeschlossen war“ (Ṛigv. 10,129,3) und in dem „goldnen Keime“ (*hiraṇyagarbha* Ṛigv. 10,121,1) nachgewiesen haben (oben I, I, S. 123. 130), und deren Fortbildung uns bereits Çatap. Br. 6,1,1 und 11,1,6 begegnete (I, I, S. 200. 195—196), knüpft ein Schöpfungsmythus an, welcher Chând. 3,19 erhalten ist: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei. Das lag da, solange wie ein Jahr ist. Darauf spaltete es sich; die beiden Eierschalen waren, die eine von Silber, die andre von Gold. Die silberne ist diese Erde, die goldene der Himmel dort“ u. s. w. (Auf diesen Vorgängern beruht die Darstellung bei Manu 1,9—13.) —

Chând. 3,19.

In eigentümlicher Verwebung erscheint die Vorstellung

von dem Weltei mit der von dem vorweltlichen *Purusha* (Ṛigv. 10,90, oben I, 1, S. 150—158) in dem Schöpfungsmythus zu Eingang der, dem Ṛigveda angehörenden, Aitareya-Upanishad. „Zu Anfang war diese Welt allein Âtman; es war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: ich will Welten schaffen!“ Nachdem er sodann die Erde und den Luftraum, die Wasser darüber und die darunter geschaffen, holt er aus den Wassern den Purusha hervor und formt ihn. Indem er diesen bebrütet, spalten sich, „wie ein Ei“, Mund, Nase, Augen u. s. w. desselben, woraus die acht psychischen Organe und aus diesen sodann Agni, Vâyu, Âditya u. s. w. als die acht Welthüter hervorgehen, welche schliefslich im Menschen als Rede, Odem, Gesicht u. s. w. Wohnung nehmen. Aber trotz dieser Belebung durch die aus dem Weltpurusha stammenden Sinnesorgane kann das Menschengefüge erst bestehen, nachdem der Schöpfer selbst durch die Scheitelnaht *(vidṛiti)* als individuelle Seele in dasselbe eingegangen ist. — Die Tendenz dieses Mythus ist deutlich: der Purusha, welcher Ṛigv. 10,90 das Urprincip gewesen war, wird hier zu einer von dem Âtman abhängigen Potenz; und dementsprechend werden nur die Seelenorgane des Menschen auf den Purusha, die Seele selbst aber auf den Âtman zurückgeführt.

Ait. 1,1.

Der originellste und bedeutendste Schöpfungsmythus der Upanishad's ist die Darstellung der Weltausbreitung aus dem Âtman, Bṛih. 1,4. Hier erscheint die traditionelle Form des Schöpfungsmythus nur wie ein leicht übergeworfenes Gewand; der Zweck ist nicht, eine zusammenhängende Schöpfungsgeschichte zu erzählen, sondern vielmehr, in einer Reihe lose aneinandergereihter Schöpfungsbilder die völlige Abhängigkeit alles Seienden von dem Âtman zu lehren. Daher wird immer wieder von neuem an den Âtman angeknüpft, um zu zeigen, wie die Spaltung desselben in Mann und Weib und, durch Flucht des Weibes vor dem Manne, in die verschiedenen Tiergeschlechter, — die Ausbreitung von Name und Gestalt und das Eingehen des Âtman in dieselben, — die Schöpfung der göttlichen und nach ihnen der menschlichen Kasten, u. s. w., — dies alles nur die Selbstausbreitung des Âtman zur vielheitlichen Welt und die Wesensidentität aller ihrer Erscheinungen

Bṛih. 1,4.

mit dem Âtman bedeutet. Durch das Bewufstsein „ich bin Brahman" (*aham brahma asmi*, 1,4,10) wird der Âtman zum Weltall, „und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «Ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, dafs er es nicht wird. Denn er ist die Seele (*âtman*) derselben". So wird die überkommene Lehre von der Schöpfung nur als eine äufserliche Form beibehalten; sie dient nur, um die alleinige Realität des Âtman an den verschiedenen Welterscheinungen aufzuzeigen.

Von der Höhe dieses Standpunktes sehen wir die Upanishad's immer wieder zum angebornen Realismus zurückkehren, um eine Schöpfung der Welt und der Elemente, aus welchen sie besteht, im einzelnen zu lehren.

Die fünf Elemente.

Wie in der griechischen Philosophie Philolaos, Platon und Aristoteles, so unterscheiden auch die meisten indischen Denker fünf Elemente: Äther, Wind, Feuer, Wasser und Erde. An eine Abhängigkeit der griechischen von der indischen oder der indischen von der griechischen Vorstellungsweise ist dabei nicht zu denken, schon deswegen, weil die Reihenfolge eine verschiedene ist, indem bei den Griechen zwischen Äther und Luft das Feuer, bei den Indern zwischen Äther und Feuer die Luft steht. Ferner, weil auf beiden Gebieten unabhängig voneinander die einfache Beobachtung der Natur darauf führte, die fünf Aggregatszustände der Materie, das Feste, Flüssige, Gasförmige, Permanent-Elastische und Imponderabile, als die fünf Bestandteile der körperlichen Welt zu betrachten, denen, wie wir sehen werden, die fünf spezifischen Energien der Sinnesorgane entsprechen. Endlich sehen wir auch in der griechischen wie in der indischen Philosophie die Lehre von der Fünfzahl der Elemente aus einfacheren Vorstellungen allmählich sich bilden.

Das Wasser.

Bei den Indern ist das älteste Element das Wasser; schon Ṛigv. 10,129,3 erschien das Urwesen als ein „lichtloses Gewoge" (*apraketaṃ salilam*); Ṛigv. 10,121,9 erzeugt Prajâpati „die glanzreich grofsen Wasser"; ebendieselben erscheinen Ṛigv. 10,82,1 als das Urschlammschmalz, in welches zu Anfang Himmel und Erde eingetaucht waren; Ṛigv. 10,72,4—6

als der mit *Aditi* identische „Wogenschwall“ u. s. w. Auch in den Upanishad's lebt noch die Vorstellung von den Urwassern fort; Bṛih. 1,5,13: „jenes Prâṇa Leib sind die Wasser“; — Chând. 7,10,1: „nur dieses Wasser, in festgewordenem Zustande, sind diese Erde, der Luftraum, der Himmel, die Berge, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, sie alle sind nur dieses Wasser in festgewordenem Zustande“; — und Kaush. 1,7 (Up. S. 28) sagt Brahman zu der sich mit ihm als identisch erkennenden Seele: „die Urwasser, fürwahr, sind meine Welt [als *Hiraṇyagarbha*], und sie ist Dein!“ Auch Kâṭh. 4,6 wird von dem Purusha gesagt, daſs er schon vor den Urwassern da war; und ebendieselben sind im folgenden Verse (vgl. oben Ṛigv. 10,72,5) unter der „zugleich mit dem Leben entspringenden Götterträgerin *Aditi*“ zu verstehen; auch sie „weilt in der Herzenshöhle“ (in welcher nach Chând. 8,1,3 Himmel und Erde beschlossen sind), d. h. auch die Urwasser sind ein Produkt des im Herzen wohnenden Âtman. Ihm hat, nach Îçâ 4, *Mâtariçvan* (d. h. wohl der Prâṇa) schon die Urwasser eingewoben, er hat, nach Mahânâr. 1,4, durch Wasser die Lebewesen auf der Erde gesät. Auch die Kosmogonie Ait. 1,1 erklärt sich hieraus. Sie scheint speziell an Ṛigv. 10,82,1 anzuknüpfen. Dort hieſs es, daſs anfangs die Welten im *ghṛitam* der Urwasser versunken gewesen, und daſs der Schöpfer, nachdem er zuerst die äuſsersten Enden [die nur aus den Wassern bestehen konnten] befestigt hatte, zwischen ihnen Erde und Himmel ausgebreitet habe (oben I, I, S. 137). Hieraus läſst sich Ait. 1,1 verstehen, wo es heiſst: „Er erwog: ich will Welten schaffen! Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser (*ambho, marîcîr, maram, âpas*). Jenes ist die Flut, jenseits des Himmels; der Himmel ist ihr Boden. Die Lichträume sind der Luftraum. Das Tote ist die Erde. Was unter ihr, das sind die Wasser“. Nach dieser Darstellung haben wir als die beiden Enden der Welt, oberhalb und unterhalb derselben, Wasser, zwischen beiden aber den hellen Luftraum (daher *marîcîr*) und die dunkle (daher tote) Erde, d. h. das *sûrtam* und das *asûrtam rajas* aus

Ṛigv. 10,82,4. Aus einer Bezugnahme auf diese Stelle würde sich die übrigens isoliert dastehende Konstruktion der Weltteile Ait. 1,1 vollkommen erklären. Im weitern Verlaufe zählt dieselbe Upanishad (Ait. 3,3) schon die später üblichen fünf Elemente auf.

Feuer, Wasser, Erde.

Ein weiterer Schritt geschieht Bṛih. 1,2,2, wo wir das eine Element der Urwasser in drei übergehen sehen. Auch hier schafft Prajâpati durch sein Lobsingen das Wasser; aus der Butterung desselben entsteht die Erde, aus der Anstrengung und Erhitzung bei dieser Thätigkeit das Feuer.

Die Hauptstelle für die Dreizahl der Elemente ist Chând. 6,2. Die Wasser sind hier nicht mehr der Ausgangspunkt, sondern nehmen ihre Stelle zwischen dem feineren Feuer und der gröberen Erde ein. Die Tendenz, für gewöhnliche Dinge mystische, dem Uneingeweihten unverständliche Ausdrücke zu wählen (welche in den Brahmasûtra's bis ins Komische getrieben wird), zeigt sich darin, dafs neben dem Wasser, dessen Benennung schon feststand, das Feuer als *tejas* (Glut), die Erde als *annam* (Nahrung) bezeichnet wird. In systematischer Form wird das Hervorgehen dieser drei Elemente auseinander und zuhöchst aus dem Seienden, d. h. dem Brahman, geschildert und begründet: „Dasselbe beabsichtigte: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen! Da schuf es die Glut *(tejas)*. Diese Glut beabsichtigte: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen! Da schuf sie die Wasser *(âpas)*. Darum wenn ein Mensch die Glut des Schmerzes fühlt oder schwitzt, so entstehet aus der Glut das Wasser [der Thränen, des Schweifses]. Diese Wasser beabsichtigten: Wir wollen vieles sein, wollen uns fortpflanzen! Da schufen sie die Nahrung *(annam)*. Darum, wenn es regnet, so entstehet reichliche Nahrung, denn aus den Wassern eben entstehet die Nahrung, die man isset.“ Nachdem sodann das Eingehen des Seienden als individuelle Seele *(jîva âtman)* in die drei von ihm geschaffenen Gottheiten, d. h. in die Elemente, berichtet worden, so folgt weiter die Auseinandersetzung, wie das Seiende die von ihm erschaffenen Elemente „dreifach gemacht“ habe, indem es jedes derselben mit Bestandteilen der drei andern versetzte. So wird beispielsweise an Feuer, Sonne, Mond und Blitz nachgewiesen, dafs das Rote

Die Dreifachmachung.

an ihnen aus Glut, das Weifse aus Wasser, das Schwarze aus Nahrung bestehe. Sonach sind die in der Natur vorkommenden Stoffe nicht reine Elementarstoffe, sondern Gemische, wobei, wie Bâdarâyaṇa sagt (Sûtram 2,4,22): *vaiçeshyât tu tadvâdas, tadvâdaḥ*, was man ganz wörtlich wiedergeben kann durch: *denominatio fit a potiori.* — In dieser Theorie von der Dreifachmachung der Urelemente liegt der erste Keim der spätern Unterscheidung von Reinstoffen *(tanmâtra)* und groben Elementen *(sthûlabhûtâni)*. Das erste Vorkommen derselben ist Praçna 4,8, wo unterschieden werden: „die Erde und der Erdstoff *(pṛithivî ca pṛithivîmâtrâ ca)*, das Wasser und der Wasserstoff, die Glut und der Glutstoff, der Wind und der Windstoff, der Äther und der Ätherstoff“. Die hier gebrauchten Ausdrücke: *pṛithivîmâtrâ, apomâtrâ, tejomâtrâ, vâyumâtrâ, âkâçamâtrâ*, werden dann später zusammengefafst zu dem Terminus *Tanmâtra* „aus diesem allein bestehend“, welcher zuerst sich findet Maitr. 3,2 und weiterhin Prâṇâgnihotrop. 4. Mahop. 1. (An eine Entstehung aus *tanu-mâtra*, wie wohl behauptet worden, ist nach dem Gesagten nicht zu denken.) In dem (aufserhalb des Zusammenhangs stehenden) Verse Manu 1,27 werden die Tanmâtra's als *aṇvyo mâtrâḥ* erwähnt, und in der Sâñkhyaphilosophie spielen sie, wie später zu zeigen, eine wichtige Rolle. Bâdarâyaṇa nennt sie nicht, und Çañkara im Kommentar zu 2,2,10, p. 514,14 erwähnt sie nur als Sâñkhyaterminus, um sie abzuweisen, vertritt aber in seiner Lehre von dem feinen Leibe (System des Vedânta S. 399 und Anm. 127) eine verwandte Vorstellung. — Nachdem man von den drei Elementen zu fünfen übergegangen war, machte man aus der Dreifachmachung der Elemente eine Fünffachmachung (*pañcîkaraṇam*, zuerst, unseres Wissens, bei Çañk. zu Chând. 6,4, p. 417,5), welche im Vedântasâra dahin präzisiert wird, dafs von jedem der fünffachgemachten Elemente die Hälfte rein und die andre Hälfte aus den vier übrigen Elementen zugemischt ist, sodafs z. B. das in der Natur vorkommende Wasser aus $^1/_2$ Wasser + $^1/_8$ Erde + $^1/_8$ Feuer + $^1/_8$ Luft + $^1/_8$ Äther besteht. — Als Motive dieser Dreifachmachung oder Fünffachmachung darf nicht die Vedântasâra § 128 (Böhtl.) in Verbindung mit ihr vorgetragene

Die tanmâtra's.

Die Fünffachmachung.

Motive dieser Lehre.

Theorie betrachtet werden, nach welcher die Erde riechbar, schmeckbar, sichtbar, fühlbar und hörbar, das Wasser schmeckbar, sichtbar, fühlbar und hörbar, das Feuer sichtbar, fühlbar und hörbar, der Wind fühlbar und hörbar und der Äther bloſs hörbar ist. Diese Theorie setzt nicht die gemischten, sondern die ungemischten Elemente voraus, welche bei ihrem Hervorgehen aus einander die Eigenschaften der Elemente, aus denen sie hervorgegangen sind, beibehalten (der Wind neben der Fühlbarkeit auch die Hörbarkeit, weil er aus dem hörbaren Äther hervorgegangen, u. s. w.). Mit der Dreifachmachung oder Fünffachmachung hingegen steht diese Theorie in Widerspruch, da z. B. der fünffachgemachte Äther, eben wegen der Zumischung der vier andern Elemente, nicht mehr bloſs hörbar, sondern auch fühlbar, sichtbar, schmeckbar und riechbar sein müſste. Hingegen wüſsten wir als Motiv der Drei- und Fünffachmachung der Elemente, auſser der Wahrnehmung, daſs in allem Spuren von allem sind (πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχϑαι, Anaxagoras bei Ar. phys. 1,4 187 b 1), nur anzugeben, daſs der menschliche Organismus, obwohl er nur einzelne Stoffe als Nahrung aufnimmt, doch aus ihnen alle drei Elemente, Nahrung, Wasser und Glut, entnimmt, welche nach der Schilderung, die sich an die Dreifachmachung der Elemente Chând. 6,5 anschlieſst, zu seinem Aufbau erforderlich sind.

Fünf Elemente.

Ein groſser Fortschritt über die behandelte Stelle Chând. 6,2 fg. hinaus, welche aus Brahman nur drei Elemente, Feuer, Wasser und Erde, hervorgehen lieſs, besteht darin, daſs der Äther (oder Raum *âkâça*) und der Wind *(vâyu)*, welche in der ältern Zeit, wie wir sahen, als symbolische Vertreter des Brahman selbst gegolten hatten, weiterhin als die beiden feinsten Elemente zwischen Brahman und das Feuer eingeschoben wurden. Hierdurch gelangte man zur Fünfzahl der Elemente, welche, mit wenigen Ausnahmen, von allen spätern Philosophen Indiens angenommen werden. Die erste Stelle, welche die fünf Elemente nach dem Chând. 6,2 vorliegenden Schema, das erste aus Brahman und jedes folgende aus dem jedesmal vorhergehenden, hervorgehen lieſs, findet sich (Aufzählungen wie Bṛih. 4,4,5 kommen nicht in Betracht) Taitt. 2,1, eine Stelle, welche in der indischen Philosophie eine fundamentale

Bedeutung gewonnen hat: „Aus diesem Âtman, fürwahr, ist der Âther [Raum] entstanden, aus dem Âther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde“. — Dieser Fünfzahl der Elemente entspricht, wie wir später sehen werden, die Fünfzahl der Erkenntnissinne (Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch), welche, wenn nicht die erste Aufstellung, so doch die definitive Festhaltung der fünf Elemente veranlaſst hat. Jedes Element hat seine bestimmte Qualität (Ton, Fühlbarkeit, Farbe, Schmeckbarkeit, Riechbarkeit) und auſser dieser, wie schon oben bemerkt, noch die Qualität derjenigen Elemente, aus denen ein jedes hervorgegangen ist. Spätere Upanishadstellen, in denen die fünf Elemente teils aufgezählt, teils erwähnt werden, sind: Ait. 3,3 (noch ungeordnet); Çvet. 2,12. 6,2 (vgl. auch Kâṭh. 3,15); Praçna 6,4. Maitr. 3,2. 6,4. Âtma 2. Piṇḍa 2. Prâṇâgnihotra 4.

Entsprechend fünf Erkenntnissinne.

4. Die organische Natur.

Eingehen des Brahman in seine Schöpfung. Motiv dieser Lehre.

In Accommodation an das menschliche, auf kausale Zusammenhänge gerichtete Erkenntnisvermögen stellte sich die Wesensidentität der Welt mit Brahman als eine Schöpfung der Welt durch das Brahman dar. Wie das indische Wort für Schöpfung, *sṛishṭi*, zu verstehen giebt, ist diese zu denken als ein Entlassen, Loslassen, Ausgieſsen, somit als ein Heraustreten der Welt aus Brahman, welches als solches mit dem Grunddogma von der alleinigen Realität des Brahman in Widerspruch stand. Daher erforderte die Lehre von der Schöpfung der Welt, sollte diese nicht als ein Anderes, ein Fremdes dem Brahman gegenübertreten, zu ihrer Ergänzung die Vorstellung, daſs das Brahman selbst, nachdem es die Welt geschaffen, in dieselbe als Seele eingegangen sei; Bṛih. 1,4,7: „in sie (die Welt) ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein“; Chând. 6,3,3: „da ging jene Gottheit (das Brahman) in diese drei Gottheiten (die Elemente) mit diesem lebenden Selbste (*jîva âtman*, der individuellen Seele) ein und breitete auseinander Namen und Gestalten“; Taitt. 2,6: „nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“; Ait. 1,3,12: „da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese

Pforte hinein". Brahman schafft die Organismen als Burgen *(puras)* und geht dann in dieselben als Bürger (*purusha*, d. h. als die Seele) ein, Bṛih. 2,5,18:

Als Burgen schuf Zweifüſsler er,
Als Burgen die Vierfüſsler auch;
In Burgen ging als Vogel er,
In Burgen er als Bürger ein.

Alle Lebewesen sind Seelen (Brahman).

Solche Wohnstätten, in welche Brahman als individuelle Seele eingegangen ist, sind alle lebenden Wesen, also alle Pflanzen, alle Tiere, alle Menschen und alle Götter:

Aus ihm die Götter vielfach sind entstanden,
Und Selige, aus ihm Menschen, Vieh und Vögel,
Einhauch und Aushauch, Reis und Gerste, —

wie es Muṇḍ. 2,1,7 mit Anklang an Ṛigv. 10,90,8 und Atharvav. 11,4,13 (oben I, ɪ, S. 157. 303) heiſst. Alle lebenden Wesen sind demnach Brahman, Ait. 3,3: „Dieses (das Bewuſstsein, d. h. der Âtman) ist Brahman, dieses ist Indra, dieses ist Prajâpati, dieses ist alle Götter, — ist die fünf Elemente, Erde, Wind, Äther, Wasser, Lichter, — ist die Klein-Lebewesen und was ihnen etwa ähnlich, — ist die Samen der einen und andern Art, — ist Eigeborenes, Mutterschoſsgeborenes, Schweiſsgeborenes, Sproſsgeborenes, — ist Rosse, Rinder, Menschen, Elefanten, — ist alles was lebt, was da geht und fliegt und was bewegungslos". Unter dem „Bewegungslosen" *(sthâvaram)* ist die Pflanzenwelt zu verstehen. Zu der ganzen Stelle bemerkt Çañkara: „In dieser Weise nimmt in allen den speziellen Körperhüllen von Brahmán bis herab zum Grashalm (*brahmâdi-stambaparyanteshu*, ein später viel gebrauchter Ausdruck) das Brahman diese und jene Namen und Gestalten an". Eine Einteilung der organischen Wesen in drei Klassen: „aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und aus dem Keim Geborenes", fand sich schon Chând. 6,3,1, wozu dann obige (spätere) Stelle als vierte Klasse das „Schweiſsgeborene" (Insekten und dergleichen) hinzufügt. In jeder dieser Erscheinungen wohnt das ganze Brahman; der Âtman heiſst *Sâman*, „weil er gleich *(sama)* ist der Ameise, gleich der Mücke, gleich dem Elefanten, gleich diesen drei Welträumen, gleich

Klassen der organischen Wesen.

In jedem Lebenden das ganze Brahman.

diesem Weltganzen" (Bṛih. 1,3,22). Ein Beispiel von der Beseeltheit der Pflanzen liefert Chând. 6,11,1 an dem Baume, welcher dasteht, „durchdrungen von dem lebendigen Selbste (*jîva âtman*, der individuellen Seele), strotzend und freudevoll"; dafs dementsprechend auch die Wanderung der Seelen bis in die Pflanzenwelt sich erstreckt, lehrt Kâṭh. 5,7:

Die Pflanzen.

> Im Mutterschofs geht ein dieser,
> Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —
> In eine Pflanze fährt jener, —
> Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Die Götter.

Nach oben hin erstreckt sich die Seelenwanderung bis in die Götterwelt hinein, Bṛih. 4,4,4: „Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, so schafft sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmán, oder andrer Wesen". Das Hervorgehen der Kreaturen aus Brahman, nachdem sie, wie die Blumensäfte in den Honig, wie die Flüsse in den Ocean, in dasselbe (im Tiefschlaf und im Tode) eingegangen sind, geschieht in unbewufster Weise, Chând. 6,10,2: „also, fürwahr, wissen auch alle diese Kreaturen, wenn sie aus dem Seienden wieder hervorgehen, nicht, dafs sie aus dem Seienden wieder hervorgehen; selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse oder Mücke, was sie immer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet". Vgl. die ähnliche, und vielleicht davon abhängige, Aufzählung, Kaush. 1,2: „Der wird hienieden, sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas, an diesem oder jenem Orte wiederum geboren, je nach seinem Werke, je nach seinem Wissen".

Unbewufstes Hervorgehen aus Brahman.

Mythus vom Entstehen der Tiergeschlechter.

Eine mythische Schilderung des Entstehens des Menschengeschlechtes und der Tiergeschlechter bietet Bṛih. 1,4,3—4. Der Âtman ist ursprünglich weder Mann noch Weib, sondern

(wie in dem Mythus des Aristophanes bei Platon Symp. p. 189 C fg.) die ungeschiedene Einheit beider, welche sich spaltet und in der Zeugung zur Wiedervereinigung gelangt. Hierauf entflieht das Weib und verbirgt sich der Reihe nach in den verschiedenen Tierspecies der Kühe, Pferde, Esel, Ziegen, Schafe bis herab zu den Ameisen; der Âtman aber verfolgt sie durch alle Formen hindurch und zeugt so die Individuen jeder einzelnen Tierart. — Man könnte versucht sein, diesem Mythus einen tieferen Sinn unterzulegen; das Männliche wäre der nach seiner Manifestation verlangende Wille, das Weibliche der Inbegriff der Formen (der platonischen Ideen), welche, obgleich aus dem Willen entsprungen, ihm doch heterogen sind, vor ihm fliehen, bis der schöpferische Wille sich ihrer bemächtigt, um in ihnen allen sein Wesen zum Ausdruck zu bringen. — Jedenfalls besagt der Mythus soviel, dafs alle Tierformen mit dem Menschen gleichen Wesens und, wie er, Verkörperungen des Âtman sind.

Schöpfung der Götter eine Überschöpfung.

Im Folgenden (Bṛih. 1,4,6. 11—15) wird geschildert, wie der Âtman über sich hinaus die verschiedenen Götterklassen schafft; „weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heifst sie die Überschöpfung *(atisṛishṭi)*“. Hierin liegt jedenfalls so viel, dafs der als Mensch verkörperte Âtman in sich das Princip aller höheren Welten und Wesen enthält.

5. Die Weltseele *(Hiraṇyagarbha, Brahmán)*.

Die Weltseele *(Brahmán, Hiraṇyagarbha)*.

Wie die Einzelseele zu ihrem Leibe, so verhält sich zu dem Weltleibe die Weltseele, welche, zum Unterschiede von dem *Bráhman* (neutr.) als Urprincip, als der *Brahmán* (masc.) oder auch als der *Hiraṇyagarbha* bezeichnet wird, welcher nach Ṛigv. 10,121,1 aus den von dem Urprincip geschaffenen Urwassern als der Erstgeborne der Schöpfung hervorging. Weil es das Urprincip selbst ist, welches in seiner Schöpfung als Erstgeborner erscheint, darum wird auch der letztere, mit Änderung des Genus und des Accentes, als der *Brahmán*, gleichsam als das persönlich gewordene *Bráhman*, bezeichnet. In den ältern Upanishadtexten ist diese Vorstellung nur wenig

ausgebildet. In der oben citierten Stelle Bṛih. 4,4,4 erschien als Beispiel einer wandernden Seele neben Prajâpati und den übrigen Göttern auch der *Brahmán* (ohne Zweifel als Masculinum aufzufassen). Ait. 3,3 wird an der Spitze der Lebewesen, als welche der Âtman zur Erscheinung kommt, der *Brahmán* genannt (auch hier ist natürlich *esha brahmâ* zu lesen statt *esha brahma*, wie gedankenloserweise Ait. Âr. 2,6,1,5 p. 299,3 gedruckt ist; vgl. auch die unmittelbar folgenden Worte des Sâyaṇa: *anena pul-liñgena brahmaçabdena 'Hiraṇyagarbhaḥ samavartata agre' ity-âdi-çâstra-prasiddhaḥ prathamaḥ çarîrî vivakshitaḥ*). Auch Kaush. 1, wo dieser persönlich gedachte *Brahmán* die im Jenseits ankommende Seele empfängt, wird seine Identität mit *Hiraṇyagarbha* durch die Schlufsworte 1,7 angedeutet: „Die Urwasser, fürwahr, sind meine Welt, und sie ist dein!" — Sonst wird der persönliche Brahmán (oder an seiner Stelle gelegentlich *Parameshṭhin*, *Prajâpati* Bṛih. 2,6,3. 4,6,3. 6,5,4) in ältern Texten nur erwähnt als der Träger der göttlichen Offenbarung (wie vordem der *Vena*, oben I, 1, S. 252 fg.) und ihr Vermittler an die Menschen: Chând. 3,11,4. 8,15. Muṇḍ. 1,1,1—2 und öfter in späteren Upanishad's.

Brahmán (Hiraṇyagarbha) ist der *kapila ṛishi* in der Çvet. Up.

Ausgeführter findet sich diese Vorstellung von dem Erstgeborenen der Schöpfung als dem Urquell aller Weisheit erst in der (überhaupt zur Personifikation des Göttlichen neigenden) Çvetâçvatara-Upanishad, wo derselbe als der *Brahmán*, als *Hiraṇyagarbha*, der „Goldkeim", oder auch einmal, 5,2, mit poetischer Umschreibung dieses Wortes, als der (wie Gold) „rote Weise", *kapila ṛishi*, bezeichnet wird, was dann viele zu dem Irrtum verleitet hat, dafs hier, in einer vedischen Upanishad, als der Erstgeborne des Schöpfers — Kapila, der Stifter des Sâñkhyasystems, genannt werde! Hätte der allem Dualismus und Atheismus so feindlich gegenüberstehende Autor unserer Upanishad diesen gekannt (was wir nicht glauben), so würde er ihn wohl mit ganz andern Epithetis charakterisiert haben. Die Meinung, dafs hier Kapila genannt werde, ist nur möglich, solange man die Stelle isoliert und ohne Rücksicht auf den ganzen Zusammenhang der Upanishad betrachtet, welche denselben Gedanken, der hier vorkommt, noch an vier andern Stellen zum Ausdruck bringt. Sie feiert den Rudra

(Çiva), in welchem sie das Urwesen sieht, als den Urquell aller Weisheit; „aus ihm erflofs das Wissen uranfänglich" (4,18, vgl. Bṛih. 2,4,10); — „er heifst der Erstlings-Purusha, der Grofse" (*agryaḥ purusho mahân*, 3,19, vgl. *mahân âtmâ* Kâṭh. 3,10. 6,7); — er ist es, „der den Gott Brahmán schuf zu Anfang, und der ihm auch die Veden überliefert" (6,18); — „der vormals den Hiraṇyagarbha zeugte" (3,4), — „der selbst entstehen sah den Hiraṇyagarbha" (4,12), — und mit Hinweis auf die letzteren Stellen heifst es dann 5,2: „der mit jenem [3,4 und 4,12 erwähnten] ersterzeugten, roten Weisen (*kapilam ṛishim*) im Geist ging schwanger und ihn sah geboren". Das zurückweisende *tam* sowie die Worte *jâyamânaṃ ca paçyet*, verglichen mit 4,12 *paçyata jâyamânam*, machen wohl die Rückbeziehung auf diese Stelle, und somit auf Hiraṇyagarbha, unzweifelhaft.

Nârâyaṇa. Aus späteren Upanishad's ist zu erwähnen, dafs nach Nârâyaṇa 1 der Brahmán aus *Nârâyaṇa*, und dafs nach Atharvaçiras 6 aus *Rudra*, nach Mahâ 3 aus *Nârâyaṇa*, das Weltei und aus diesem sodann der Brahmán entsteht; als Quelle des Wissens wird derselbe bezeichnet Piṇḍa 1, Gâruḍa 3, und (unter dem Namen *Hiraṇyagarbha*) Mahâ 4. Im Gegensatze zu dem ichbewufsten *Jîva* (der individuellen Seele) wird *Hiraṇyagarbha* als „allichbewufst" (*sarvâhaṃmânin*) bezeichnet Nṛisiṅhott. 9, Up. S. 798.

Der *Mahân Âtmâ*. Der Stufenfolge von Urwesen, Urwasser und Erstgeborenem (*Brahmán, Hiraṇyagarbha*) entspricht es, wenn, unter Abstreifung der mythologischen Form, Kâṭh. 3,10—11. 6,7—8 als die drei obersten Principien *Purusha, Avyaktam* und *Mahân Âtmâ* bezeichnet werden. Hier ist, im Gegensatze zum individuellen Âtman, der *Mahân Âtmâ* (das grofse Selbst, dem *mahân purusha* Çvet. 3,19 entsprechend) die Weltseele, d. h. der allichbewufste Hiraṇyagarbha. Die *Buddhi* ist Kâṭh. 3,10 noch dem *Mahân Âtmâ* untergeordnet. Eine Verschmelzung beider führt dann weiterhin zum kosmischen Intellekte (*mahân, buddhi*) der Sâṅkhyaphilosophie. — Auf andern Gebieten entspricht dem kosmischen Intellekte als Träger der Welt (*Hiraṇyagarbha, Mahân*) der aus dem ἕν emanierende νοῦς der Neuplatoniker sowie das „reine Subjekt des Erkennens" (das ewige

Analogien und philosophische Bedeutung dieser Vorstellung.



Weltauge) der schopenhauerschen Philosophie. Für das metaphysische Verständnis der Welt ist diese Vorstellung eine unentbehrliche. Wir wissen es (und auch die Inder wufsten es schon, Bṛih. 2,4,5), dafs die ganze objektive Welt nur möglich ist, sofern sie getragen wird von einem erkennenden Subjekte. Dieses Subjekt als Träger der objektiven Welt kommt zur Erscheinung in allen individuellen Subjekten, ist aber keineswegs mit ihnen identisch. Denn die individuellen Subjekte vergehen (Bṛih. 2,4,12 „nach dem Tode ist kein Bewufstsein", vgl. Bṛih. 3,2,12), die objektive Welt besteht aber auch ohne sie weiter, mithin auch das ewige Subjekt des Erkennens *(Hiraṇyagarbha)*, von welchem sie getragen wird. Aus diesem Subjekte entspringen Raum und Zeit; darum ist es selbst in keinem Raume und zu keiner Zeit, also empirisch betrachtet überhaupt nicht vorhanden; es hat keine empirische, sondern nur eine metaphysische Realität.

VII. Brahman als Erhalter und Regierer.

1. Brahman als Welterhalter.

In allem steckt der Âtman.

Da in Wahrheit nur der Âtman vorhanden ist, und die Welt, sofern sie überhaupt existiert, ihrem Wesen nach nur Âtman ist, so folgt, dafs die Dinge dieser Welt ihre Realität, soweit wir ihnen eine solche zugestehen mögen, nur von dem Âtman zu Lehen tragen können. Sie verhalten sich zu ihm wie die Funken zu dem Feuer, aus welchem sie entspringen und welches sie ihrem ganzen Wesen nach sind; Bṛih. 2,1,20: „wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen"; vgl. Kaush. 4,20. Näher ausgeführt findet sich dieses Bild Muṇḍ. 2,1,1:

Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken,
Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,
So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichen
Die mannigfachen Wesen
Hervor und wieder in dasselbe ein.

Alle Dinge der Welt sind, wie diese Stelle besagt „ihm gleichen Wesens" (*sarûpa*, oder *svarûpa* „seine Gestalt habend"), sind der Âtman selbst, und er allein ist es, welcher als die ganze Welt ausgebreitet vor uns liegt, Muṇḍ. 2,1,4:

Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,
Die Himmelsgegenden die Ohren,
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füfsen Erde,
Er ist das innre Selbst in allen Wesen.

Ausbreitung der Einheit zur Vielheit.

Wie es geschieht, dafs der einheitliche Âtman sich zur vielheitlichen Welt ausbreitet, das bleibt ein Geheimnis und kann nur durch Bilder erläutert werden. So läfst Chând. 6,12 der Lehrer die Frucht des Nyagrodha-Baumes (dessen Zweige nach unten wachsen und in der Erde neue Wurzeln schlagen, sodafs aus dem Baume ein ganzer Wald wird) herbeibringen und öffnen, und nachdem der Schüler in ihr nur ganz kleine Kerne und in diesen gar nichts weiter gefunden hat, spricht zu ihm der Lehrer: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit, fürwahr, ist dieser grofse Nyagrodhabaum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem (ein dieses-als-Wesen-Haben, *aitadâtmyam*) ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

Bild vom *Nyagrodha*.

Die Ausbreitung der Einheit als Vielheit wird auch erläutert durch das vielfach mifsverstandene Gleichnis Kâṭh. 6,1:

Bild vom *Açvattha*.

Die Wurzel hoch, die Zweig' abwärts
Steht jener ew'ge Feigenbaum.

Alle, welche hier *mûla* in *ûrdhvamûla* als Plural fassen und „die Wurzeln", „*the roots*", „*les racines*" u. dgl. übersetzen, können den Sinn des Gleichnisses nicht verstanden haben, welcher gerade darin besteht, zu zeigen, wie aus dem einheitlichen Brahman als Wurzel die Vielheit der Welterscheinungen entspringt. So gleicht das Weltganze einem Açvattha-Baume, bei dem, ähnlich wie bei unsrer Linde, aus der einen Wurzel, die er hat, die ganze Mannigfaltigkeit seiner Äste und Zweige entspringt, nur dafs bei demjenigen Açvattha, welcher die Welt ist, die eine Wurzel, das Brahman, oben, und die vielen

Zweige seiner Erscheinungen hier unten auf Erden sind. Ganz irreführend ist es, hier an den Nyagrodha-Baum *(ficus indica)* zu denken, der seine Zweige in die Erde schickt, wo sie neue Wurzeln schlagen. Der Açvattha *(ficus religiosa)* ist von ihm nach Wuchs und Blättern völlig verschieden. — Von Interesse ist es, zu sehen, dafs die besprochene Kâṭhakastelle allem Anscheine nach schon Çvet. 3,9 (wie auch Mahânâr. 10,20) benutzt wird; wenn es hier heifst: „als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine" (vgl. auch den Weltbaum Çvet. 6,6), so findet dies in der Stelle Kâṭh. 6,1, und nur in ihr, seine Erklärung.

Allgegenwart des Âtman.

Aus der Allverbreitung des Âtman ergiebt sich seine Allgegenwart in den Erscheinungen der Welt, wie sie, mit Benutzung des Verses Ṛigv. 4,40,5, geschildert wird Kâṭh. 5,2 (= Mahânâr. 10,6, vgl. die weiteren Nachweisungen dort):

Im Äther ist Sonnenschwan er, Vasu in der Luft,
Hotar am Opferbette, auf der Schwelle Gast,
Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,
Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als grofses Recht.

Mit Anknüpfung an den Vers Vâj. Saṃh. 32,4 (oben I, I, S. 292) schildert die Allgegenwart Gottes Çvet. 2,16—17:

Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vormals geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.

Der Gott, der im Feuer ist, im Wasser,
Der in die ganze Welt ist eingegangen,
Der in den Kräutern weilt und in den Bäumen,
Diesem Gotte sei Ehre! — sei Ehre!

Alles hat an seiner Wonne teil.

Auf der Allgegenwart des Âtman beruht es, dafs alle Kreaturen an der Wonne, welche sein Wesen ist (oben S. 127 fg.), teilhaben: „durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr Leben die andern Kreaturen" (Bṛih. 4,3,32); — „denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem Âkâça nicht jene Wonne wäre! Denn er ist es, der die Wonne schaffet" (Tait. 2,7). Darum wohnt allen Wesen eine Sehnsucht nach dem Âtman inne, und ebenso nach dem, welcher

sich als den Âtman weiſs; „sein (des Brahman) Name ist «Nach-ihm-das-Sehnen» (*tadvanam*), als «Nach-ihm-das-Sehnen» soll man es verehren. Wer selbiges als solches weiſs, zu dem wohl sehnen hin sich die Wesen alle“ (Kena 31, vgl. das aristotelische: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον).

„Nach-ihm-das-Sehnen“.

Alles Wirken in der Welt ist ein solches des Âtman; „er ist es, der das gute Werk den thun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den thun macht, welchen er abwärts führen will“ (Kaush. 3,8). Auch die Götter thun ihr Werk nur durch die Kraft, welche er ihnen verleiht: kein Strohhalm kann von Agni verbrannt, von Vâyu aufgehoben werden ohne den Willen des Brahman (Kena 17—23).

Allwirksamkeit.

Die schönste Schilderung von der Allmacht des Unvergänglichen, d. h. des Âtman, findet sich, in teilweiser Anlehnung an den Prajâpatihymnus Ṛigv. 10,121 (oben I, ɪ, S. 132) in dem Gespräche des Yâjñavalkya mit der Gârgî, Bṛih. 3,8,9:

Allmacht.

„Auf dieses Unvergänglichen Geheiſs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf dieses Unvergänglichen Geheiſs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheiſs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag’ und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheiſs, o Gârgî, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet; auf dieses Unvergänglichen Geheiſs, o Gârgî, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende.“

Diese Stelle, in welcher alle räumliche und zeitliche Ordnung sowie alles Wirken in der Natur, alles Begehren der Menschen, Götter und Manen auf den Âtman zurückgeführt wird, hat viele Nachbildungen erfahren. So beruht es wohl auf dem ersten Teile derselben von der auseinanderhaltenden Kraft des Âtman, wenn der Âtman Bṛih. 4,4,22 (citiert Maitr. 7,7) einem ***setu***, welches Wort nicht nur die (verbindende) „Brücke“, sondern auch den (auseinanderhaltenden) „Damm“ bedeutet, verglichen wird: „er ist der Herr des Weltalls, er

ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche (der Damm, welcher) diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen". Die letzten Worte kehren wieder Chând. 8,4,1: „Der Âtman, der ist die Brücke (der Damm), welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen". Wenn es aber dann weiter heifst: „Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden" u. s. w., so wird hier, mit plötzlicher Veränderung der Anschauung, aus dem die Weltverhältnisse trennenden Damm eine das Diesseits mit dem Jenseits verbindende Brücke; und in diesem Thatbestande liegt wohl ein sicherer Beweis für den wichtigen Schlufs, dafs die gleichlautenden Worte aus Bṛih. 4,4,22 entnommen und, mit Abgehen von ihrem ursprünglichen Sinne, Chând. 8,4,1 reproduziert worden sind. Der so modifizierte Gedanke von der Brücke der Unsterblichkeit ist dann weiter, allem Anscheine nach aus Chând. 8,4,1, von Çvet. 6,19 und Muṇḍ. 2,2,5 herübergenommen worden. Der ganze vorhergehende Abschnitt Muṇḍ. 2,1 ist im wesentlichen eine poetische Verwebung der angeführten Stelle Bṛih. 3,8 mit Ṛigv. 10,90 (oben I, 1, S. 156 fg.) und andern Zuthaten, wie in unsrer Übersetzung S. 550 fg. nachgewiesen ist.

Bṛih. 4,4,22 wird schon Chând. 8,4,1 benutzt und mifsverstanden.

Spätere Stellen.

2. Brahman als Weltregierer.

Wenn es in den angeführten Worten aus Bṛih. 4,4,22 und ebenso (wahrscheinlich in Nachbildung dieser Stelle) Kaush. 3,8 heifst: „er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt", so liegt darin zweierlei: 1) dafs der Âtman als Welterhalter die Dinge in ihrem Bestande schützt, worüber gehandelt worden ist, und 2) dafs er als Weltregierer die Wesen bei ihrem Thun lenkt. Für diese letztere Aufgabe kommt neben manchem, was schon angeführt wurde, vor allem in Betracht das Kapitel Bṛih. 3,7, welches von dem Âtman als dem *Antaryâmin*, d. h. dem „innern Lenker", handelt. Seine Belehrung über denselben beginnt Yâjñavalkya Bṛih. 3,7,3 mit den Worten: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib

Der *Antaryâmin*, Bṛih. 3,7.

die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche“. Dasselbe, was hier von der Erde gesagt wird, wird dann weiter, unter steter Wiederholung der gleichen Formel, von elf anderen Naturerscheinungen (Wasser, Feuer, Luftraum, Wind, Himmel, Sonne, Himmelsgegenden, Mond und Sternen, Äther, Finsternis und Licht), sodann von allen Wesen und endlich von den acht Organen (Odem, Rede, Auge, Ohr, Manas, Haut, Erkenntnis, Samen) entwickelt; alle diese Naturerscheinungen, Wesen und Organe sind sonach der Leib des Âtman, sind von ihm verschieden *(antara)*, kennen ihn nicht und werden doch von ihm innerlich regiert. — Auch diese Stelle ist in der Folge vielfach benutzt worden. So namentlich Mâṇḍûkya 6 und in den Reproduktionen dieser Stelle Nṛisiṅhap. 4,1. Nṛisiṅhott. 1. Râmott. 3; ferner Brahmop. 1 und Bâshkala (Up. S. 840). Eine (wertlose) Definition des *Antaryâmin* wird gegeben Sarvopanishatsâra No. 19: „Wenn der Âtman, als die Ursache der Naturbeschaffenheit der mit dem Höchststehenden (dem Bewufstsein) u. s. w. ausgerüsteten Vielheiten, in allen Leibern, gleichwie die Schnur durch die Menge der Perlen, hindurchgefädelt erscheint, so heifst er der innere Lenker *(antaryâmin)*“. — Im Vedântasâra § 43 wird der *Antaryâmin* mit dem *Îçvara* gleichgesetzt. Eine ähnliche Rolle spielt er im System des Râmânuja.

Der *tejomaya amritamaya purusha* Bṛih. 2,5.

Dem *Antaryâmin* Bṛih. 3,7 entspricht in der „Honiglehre“ Bṛih. 2,5 der „kraftartige unsterbliche Geist“ *(tejomaya amṛitamaya purusha)*, welcher allen kosmischen und psychischen Erscheinungen einwohnt und dadurch ihre Wirkung auf einander ermöglicht. Auch hier wird der wertvolle Grundgedanke in eine für uns wenig anziehende Form gekleidet, indem dieselbe stereotype Formel, jedesmal unter Einsetzung anderer Begriffe, vierzehnmal hintereinander wiederholt wird. „Diese Erde“, so beginnt der Abschnitt, „ist aller Wesen Honig, dieser Erde sind alle Wesen Honig; aber was in der Erde jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in Bezug auf das Selbst jener aus Körper bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele *(âtman)* ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall“. Das-

selbe, was hier von Erde und Leib, wird dann weiter, unter beständiger Wiederholung derselben Formel, von Wasser und Samen, Feuer und Rede, Wind und Odem, Sonne und Auge u. s. w. gesagt: das Auge nährt sich (besteht) durch die Sonne, und die Sonne durch das Auge (sie wäre nicht da, wenn kein Auge sie schaute), und diese gegenseitige Abhängigkeit ist nur dadurch möglich, dafs in beiden derselbe kraftartige, unsterbliche Geist, d. h. der Âtman, wohnt. Schon in der Einleitung zu unsrer Übersetzung dieses Abschnittes (Up. S. 420) erinnerten wir an die verwandte Lehre Kants von der „Affinität der Erscheinungen", welche nur durch die „synthetische Einheit der Apperception", d. h. durch das Subjekt des Erkennens, den Âtman, möglich ist.

Andere Stellen. Neben diesen Hauptstellen wird es genügen, nur kurz zu erinnern an die Bṛih. 2,1. Kaush. 4 von Bâlâki Gârgya für das Brahman ausgegebenen zwölf oder sechzehn Purusha's, welchen Ajâtaçatru den Âtman als denjenigen gegenüberstellt, „der der Schöpfer aller jener Geister ist, er, dessen Werk diese Welt ist" (Kaush. 4,19); — sowie an die Bṛih. 3,9,10—18. 26 von Vidagdha Çâkalya für den Âtman gehaltenen acht Purusha's (der Körperlichkeit, der Begierde, der Sonne, des Gehörs, des Schattens, des Spiegels, des Wassers, des Sohnes), welchen Yâjñavalkya den „Geist der Upanishadlehre" *(aupanishada purusha)* gegenüberstellt, „der diese Geister auseinandertreibend, zurücktreibend, über sie hinausschreitet", d. h. der sie zu ihrem Thun anspornt, von demselben zurückruft und ihnen überlegen ist (Bṛih. 3,9,26).

8. Freiheit und Unfreiheit des Willens.

Im Anschlufs an die Lehre von Brahman als Weltregierer wollen wir kurz die Frage nach der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens behandeln. **Determinismus der Upanishad's.** Da die ganze Welt, soweit sie überhaupt existiert, nur die Selbstmanifestation des Âtman ist, so kann von einer Freiheit innerhalb des Naturzusammenhanges in den Upanishad's so wenig wie bei Spinoza die Rede sein. Eine solche würde zur Voraussetzung haben, dafs der Âtman anders wäre, als er ist. Demnach ist der

Standpunkt der Upanishad's ein strenger Determinismus. Bṛih. 4,4,5: „Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde *(kâma)*; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht *(kratu)*; je nachdem seine Einsicht ist, danach thut er das Werk *(karman)*". Vgl. die ähnliche Äufserung Çatap. Br. 10,6,3 und Chând. 3,14,1 (oben I, 1, S. 264. 336). — Bṛih. 3,8,9: „Auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende". Sie alle, Menschen, Götter und Väter, können nicht anders handeln, als es ihrer Natur gemäfs ist. Chând. 8,1,5: „Denn gleichwie hienieden die Menschen, als geschähe es auf Befehl, das Ziel verfolgen, danach ein jeder trachtet, sei es ein Königreich, sei es ein Ackergut, und nur dafür leben, [so sind sie auch beim Trachten nach himmlischem Lohne die Sklaven ihrer Wünsche]".

Aber der *Âtman*, und wer sich als ihn weifs, ist frei.

In scharfem Gegensatze zu dieser Erklärung stehen die darauf folgenden Worte. Ähnlich wie Kant, nachdem er in den stärksten Ausdrücken, durch seinen Vergleich mit der voraus zu berechnenden Sonnenfinsternis, die empirische Unfreiheit des Willens proklamiert hat, sogleich darauf, in derselben Zeile behauptet, „dafs der Mensch frei sei" (Kritik der prakt. Vernunft S. 120 Kehrb.), — ähnlich heifst es in der angeführten Stelle Chând. 8,1,6 weiter: „Darum, wer von hinnen scheidet, ohne dafs er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu teil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu teil in allen Welten ein Leben in Freiheit". Vgl. die verwandten Äufserungen Chând. 7,25,2. 8,5,4. Der Sinn dieses Gegensatzes ist klar: als Glieder in dem Naturzusammenhange sind wir, wie dieser, der Notwendigkeit unterworfen; aber wir sind frei von derselben, sobald wir, durch Erkenntnis unserer Identität mit dem Âtman, aus diesem ganzen Zusammenhange der Natur heraustreten. Dafs der Âtman dem Zwange der Kausalität enthoben ist, haben wir oben (S. 142 fg.) gesehen. Ein jeder von uns ist dieser ewig freie Âtman; wir sollen nicht erst der Âtman werden, sondern wir

sind es schon jetzt, nur dafs wir uns dessen nicht bewufst sind. Somit sind wir schon jetzt, trotz der ausnahmslosen Notwendigkeit unserer Handlungen, in Wahrheit frei, aber wir wissen es nicht: „gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weifs, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt“ (Chând. 8,3,2); — „darum diejenigen, welche diese Brahmanwelt durch *Brahmacaryam* (Leben als Brahmanschüler in Studium und Entsagung) finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zu teil in allen Welten ein Leben in Freiheit“ (Chând. 8,4,3). Die Unfreiheit des Willens, so unverbrüchlich sie gilt, gehört doch nur zu der grofsen Illusion der empirischen Realität und schwindet mit dieser. Die Erscheinung ist unfrei, aber was in ihr erscheint, der Âtman, ist frei. Das Zusammenbestehen beider Gesichtspunkte spricht sich in den Worten aus: „er ist es, der das gute Werk den thun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den thun macht, welchen er abwärts führen will“ (Kaush. 3,8). Wie dieser Gedanke, in dem Mafse wie der Âtman als persönlicher Gott aufgefafst wird, sich zur Prädestinationslehre gestaltet, ist schon früher (S. 161) gezeigt worden. Aber die ganze Prädestinationslehre ist ebenso wie der Theismus, auf dem sie beruht, in den Upanishad's nur ein Versuch, in empirischen Formen auszusprechen, was seiner Natur nach denselben fremd ist. Der ewig freie Âtman, welcher unser Thun und Lassen determiniert, ist nicht ein andrer, uns Gegenüberstehender, sondern unser eignes Selbst; darum heifst es vom Âtman: „er bindet sich selbst durch sich selbst (*nibadhnâti âtmanâ âtmânam*), wie ein Vogel durch das Netz“ (Maitr. 3,2) und Praçna 3,3 wird auf die Frage, wie der Âtman in diesen Leib hineingehe, geantwortet: „er kommt hinein in diesen Leib *manokṛitena*“, welches, wenn wir dem Çañkara Glauben schenken, hier bedeuten würde „durch das Werk seines Willens“, wiewohl die Grammatik eine andre Auffassung (als *mano-'kṛitena* „unbewufsterweise“) fordert, woran (trotz Ṛigv. 1,187,7) schwer-

Späterhin Theismus und Prädestination; beide nur exoterisch.

lich mit einem *sandhir ârshaḥ* (wie Ânandajñâna sagt) vorbeizukommen ist.

4. Brahman als Vorsehung.

Vorsehungsglaube und Theismus.

Die Weltregierung kann auch einem unpersönlichen (als *antaryâmin* „innerer Lenker" wirkenden) Princip zugeschrieben werden, eine Vorsehung hingegen setzt einen persönlichen Gott voraus. Dementsprechend sehen wir in den ältern Upanishad's, wie den Theismus, so auch den Vorsehungsglauben nur hin und wieder als poetische Darstellungsform auftreten; erst in spätern Upanishad's gewinnt mit der Personifikation des Âtman auch der Glaube an eine göttliche Vorsehung festere Gestalt. Durchaus mythisch ist die Darstellung Ait. 1,2, wie die vom Âtman aus dem Purusha ausgebrüteten Gottheiten (d. h. die Sinnesorgane und die entsprechenden Naturgötter) in den Ocean stürzen, Hunger und Durst leiden und dann vom Âtman den Menschen als Wohnsitz angewiesen erhalten, in welchem sie Nahrung genieſsen können, die sie dann aber mit den dämonischen Mächten des Hungers und Durstes teilen müssen. — Auch die „Wohlbeschaffenheit" (d. h. wohl: Zweckmäſsigkeit), welche Taitt. 2,7 für die Essenz der Welt erklärt und (mittels eines Wortspiels zwischen *sukṛita* und *svakṛita*) daraus abgeleitet wird, daſs die Welt nur eine Selbstmanifestation des aus Wonne bestehenden Brahman sei, kann nur als erster Keim des Glaubens an eine nach Zwecken lenkende Vorsehung betrachtet werden. — Deutlicher tritt eine solche schon hervor Kâṭh. 5,13:

Mythische Vorstufen.

> Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,
> Als Geist den Geistern, schafft, als Einer Vielen,
> Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
> Der nur hat ew'gen Frieden, und kein andrer.

Die Konzession der ersten Hälfte dieses Verses an den Theismus wird in der zweiten Hälfte wieder zurückgenommen, und es ist charakteristisch, daſs bei der Reproduktion dieses Verses Çvet. 6,13 die zweite Hälfte im Sinne des Theismus abgeändert wird:

> Wer dies Ursein durch Prüfung *(sâñkhyam)* und Hingebung *(yoga)*
> Als Gott erkennt, wird frei von allen Banden.

(Nach einigen würde unser Autor hier, zur Begründung seines Theismus, — sich auf das atheistische Sâṅkhyasystem berufen.)

Allmähliche Ausbildung des Vorsehungsglaubens.

Bedeutend fortentwickelt im Sinne des Theismus und Vorsehungsglaubens findet sich der aus Kâṭh. 5,13 angeführte Gedanke Îçâ 8, wo es (wörtlich) heifst: „Der Weise, Denkende, Allumfassende, durch sich selbst Seiende hat die Zwecke *yâthâtathyato* für ewige Zeiten verteilt". Das (wie das Metrum zeigt) später eingeschobene *yâthâtathyato* bekundet einen weitern Fortschritt über den ursprünglichen Vers hinaus: „je nach der Beschaffenheit", d. h. je nachdem *(yathâ)* die Werke der einzelnen Seelen sind, dementsprechend *(tathâ)* hat der Weise, Denkende *(kavir manîshî)* die Zwecke (die Frucht der Werke, das Thun und Leiden jeder Seele) voraus bestimmt. Dies ist schon, wenn wir nicht zu viel in den Vers hineingelegt haben, die Rolle, welche der *Îçvara* im spätern Vedânta spielt: die Werke der Seele sind das Samenkorn, welches, genau seiner Beschaffenheit entsprechend, von Gott als dem Regen zur Entwicklung gebracht wird; wie durch das Samenkorn die Pflanze, so ist durch die Werke der frühern Geburt das künftige Leben sowohl nach seinem Leiden wie nach seinem Thun bestimmt. Eine deutliche Scheidung zwischen diesen beiden ist auch im spätern Vedânta nicht anzutreffen. — Am meisten vorbereitet ist dieser spätere Vedântastandpunkt durch die Çvetâçvatara-Upanishad, welche, entsprechend ihrer theistischen Färbung, den Âtman schildert als „den Aufseher der Werke" (6,11), „den einen Freien, der den einen Samen vielfach macht vieler von Natur Werkloser" (6,12; in Wahrheit ist die Seele werklos wie der Âtman, der sie ist), der die Beschaffenheiten einzeln verteilt (6,4), der Recht schafft, Bösem wehrt, Glück austeilt (6,6), „der, selbst farblos, vielfach versehen mit Kräften, die vielen Farben verleiht zu bestimmten Zwecken" (4,1), der die Werke der Seelen zur Reife bringt, 5,5:

Wenn seinem Wesen zureift aller Ursprung, —
Was reifen soll, er macht es alles wachsen;
Er lenkt als einer alles hier und jedes,
Verteilend einzeln alle Sonderheiten.

Aber charakteristisch für diese Upanishad (welche wir oben einem *codex palimpsestus* verglichen) ist es, dafs durch diese ausgeprägte theistische Vergeltungslehre immer wieder der alte Upanishadgedanke durchleuchtet, vermöge dessen es Gott selbst ist, der als Seele sich, entsprechend den begangenen Werken, in neue und wieder neue Gestalten bindet, 5,12:

Daneben Fortbestehen des Alten.

Als Seele wählt viel grobe und auch feine
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;
Und was ihn band kraft seines Werks und Selbstes
In diese, bindet wieder ihn in andre.

— So sehen wir die Denker der Upanishad's, nachdem sie sich, der empirischen Bestimmung des Intellektes folgend, in realistische Vorstellungsformen verirrt haben, immer wieder zu dem ursprünglichen Idealismus zurückkehren.

5. Kosmographie der Upanishad's.

Dürftig und wenig zusammenhängend sind die in den Upanishad's vorkommenden Anschauungen über das Weltganze und seine Teile.

Geographischer Horizont.

Was zunächst den geographischen Horizont betrifft, so zeigt sich derselbe im wesentlichen begrenzt durch die Gebirge des Himâlaya und Vindhya im Norden und Süden (Kaush. 2,13), und durch die Flufsgebiete und Mündungen des Indus und Ganges im Westen und Osten; der Tag wird geboren in dem Weltmeere gen Morgen, die Nacht in dem Weltmeere gen Abend (Bṛih. 1,1,2); „diese Ströme, o Teurer, fliefsen im Osten gegen Morgen und im Westen gegen Abend; von Ocean zu Ocean strömen sie [sich vereinigend], sie werden lauter Ocean“ (Chând. 6,10,1; ob hier mit Çaṅkara ad l. an eine Rückkehr des Meerwassers durch Wolken und Regen in die Flüsse gedacht werden darf, scheint nach dem Wortlaute des Textes sehr fraglich); vgl. Chând. 2,4,1. Was über diese Grenzen hinaus liegt, scheint unbekannt zu sein; nur in einer ganz späten, auf dem Râmâyaṇam fufsenden Upanishad wird *Laṅkâ* auf Ceylon (Râmapûrvat. 43. 45) und Ähnliches erwähnt. Aber auch das Indusland erscheint als fast verschollen; man

Völkernamen.

bezog von dort edle Rosse (Bṛih. 6,1,13), sowie vielleicht das Salz (Bṛih. 2,4,12. 4,5,13, vgl. Maitr. 6,35); das Volk der *Gandhâra*'s (westlich vom Indus, im Süden von Peshavar) erscheint Chând. 6,14 als ein fernes; zu den *Madra*'s (am Hyphasis) gelangen die Brahmanschüler auf ihrer Wanderschaft, Bṛih. 3,3,1. 3,7,1. — Wie als die gröfste Persönlichkeit in den Upanishad's Yâjñavalkya, so erscheint als der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Fürstenhof des ihm geneigten Janaka, Königs der *Videha*'s (nordöstlich von Patna), wo sich Bṛih. 3,1,1 auch die Brahmanen der (weiter westlich, zwischen Gangâ und Yamunâ wohnenden) *Kuru*'s und *Pañcâla*'s zu dem, Bṛih. 3,1—9 geschilderten, grofsen Wettkampfe der Reden zusammenfinden. Daneben erscheinen die Höfe des Ajâtaçatru, Königs der *Kâçi*'s (um Benares) Bṛih. 2,1. Kaush. 4, und des Jîvala, Königs der *Pañcâla*'s, Chând. 5,3—10. Bṛih. 6,2 (wofür Kaush. 1 Citra Gâñgyâyana eintritt) als Heimstätten der in den Upanishad's niedergelegten Erkenntnisse; dem fernen Nordwesten sollen die *Kekaya*'s (am obern Laufe des Hydraotes) angehören, deren König Açvapati Çatap. Br. 10,6,1. Chând. 5,11—24 den sechs ihn aufsuchenden Brahmanen die Belehrung über den Vaiçvânara erteilt. Abgesehen von ihnen werden Kaush. 4,1 in der Aufzählung der Völker, welche der berühmte Vedagelehrte Gârgya Bâlâki besucht hatte, wohl alle Stämme genannt sein, welche an dem geistigen Leben der damaligen Zeit einen regeren Anteil nahmen; es sind dies: westlich von der Yamunâ, die *Uçînara*'s, *Satvan*'s und *Matsya*'s; zwischen Yamunâ und Gangâ die *Kuru*'s und *Pañcâla*'s; östlich von diesen die *Kâçi*'s und noch weiter im Osten die *Videha*'s. — Ein gemeinsamer Name für die Volksstämme der Ârya's oder ihr Land kommt in den alten Upanishad's nicht vor. Erst Nâdabindu 12 findet sich *Bhâratam varsham* als Bezeichnung des arischen Indiens. Die „fünf Fünfstämme" (*pañca pañcajanâḥ* Bṛih. 4,4,17, vgl. die Anmerkung dort) scheinen nur die unbestimmte Vielheit (vgl. *pañcanadam* oben I, 1, S. 73) aller Menschenstämme bedeuten zu sollen.

Die Erde und das Weltganze.

Die Erde ist von Wasser umgürtet, Chând. 3,11,6. Sie hat nach einem späten Texte Oceane, Berge und sieben Inseln oder Kontinente (Nṛisiṅhap. 1,2. 5,2). Die Vorstellung von

Erde und Himmel als den beiden Hälften des Welteies findet sich Chând. 3,19. Eine ähnliche Anschauung scheint der Kosmographie Bṛih. 3,3 zu Grunde zu liegen: wie die verschiedenen Stoffe in einem Ei, so sind im Weltganzen konzentrisch umeinander gelagert 1) in der Mitte die (bewohnte) Welt, 2) um diese herum die Erde, 3) um diese herum das Meer. Die Welt ist 32, die Erde 64, das Meer 128 Tagereisen des Sonnenwagens breit, wonach der Durchmesser des Welteies 416 Sonnenbahnen betragen würde. „Daselbst", d. h. wo Himmel und Meer als die beiden Schalen des Welteies aneinandergrenzen, „ist, so breit wie die Schneide eines Schermessers oder wie der Flügel einer Fliege, ein Raum" (zwischen den beiden Schalen), durch welchen man dorthin gelangt, wo die Darbringer des Rofsopfers sind, d. h. wohl auf den in andern Stellen erwähnten „Rücken des Himmels" *(nâkasya pṛishṭham)* als des „Leidlosen" *(nâkam = na akam*, Chând. 2,10,5), wo nach Taitt. Âr. 10,1,52 Vereinigung mit Brahman *(brahmasalokatâ*, vgl. auch Mahânâr. 1,1. 10,21. 63,5), nach Vâj. Saṃh. 15,50 Vergeltung der guten Werke stattfindet, welche nach Muṇḍ. 1,2,10 (vgl. Kâṭh. 3,1) eine vergängliche ist. — Unvereinbar mit der erwähnten Kosmographie Bṛih. 3,3 ist eine andre, benachbarte und ebenfalls von Yâjñavalkya vorgetragene, Bṛih. 3,6, nach welcher die dem Wasser eingewobene Welt noch zehn weitern Schichten „eingewoben und verwoben", d. h. von ihnen überragt oder, richtiger wohl, ganz umgeben ist. Diese zehn Schichten (Windwelt, Luftraumwelt, Gandharvawelt, Sonnenwelt, Mondwelt, Sternenwelt, Götterwelt, Indrawelt, Prajâpatiwelt, Brahmanwelt) erinnern an die Wonnenskala Bṛih. 4,3,33 und Taitt. 2,8, sowie an die Stationen des Götterweges (Chând. 4,15,5. 5,10,1—2. Bṛih. 6,2,15 und namentlich Kaush. 1,3), nur dafs bei diesem, wie wir später sehen werden, Zeitgröfsen und Raumgröfsen koordiniert nebeneinanderstehen, wie solche denn auch Chând. 2,10,5 (vgl. auch Bṛih. 1,1) ohne Bedenken zusammen addiert werden.

Welträume.

Die vorherrschende Anschauung in den Upanishad's ist die überkommene, nach der es drei Welträume, Erde, Luftraum und Himmel, giebt, welchen Agni, Vâyu, Âditya als ihre Regenten entsprechen (Chând. 1,3,7. 2,21,1. 3,15,5. Bṛih.

1,2,3. 1,5,4. 3,9,8. Praçna 5,7 u. s. w.). In diesem Sinne ist auch das Chând. 8,5,3 eingeflossene Versfragment (dafs es ein solches ist, zeigt auch Atharvav. 5,4,3) zu erklären: *tṛitîyasyâm ito divi*; es ist hier nicht, wie sonst öfter, von drei Himmeln die Rede, sondern die Worte bedeuten: „im Himmel, welcher von hier aus [gerechnet] der dritte ist". Nach Ait. 1,1,2 befinden sich oberhalb und unterhalb der drei Welträume (Erde, Luftraum und Himmel) die Urwasser; nach Bṛih. 3,8,4 sind alle drei dem Âkâça, wie dieser dem Brahman, eingewoben. — Sehr oft werden Erde, Luftraum und Himmel durch die drei mystischen Opferrufe (*vyâhṛiti*'s) *bhûr, bhuvaḥ, svar* bezeichnet; zu ihnen kommt als vierter Taitt. 1,5 *mahas*, welcher das Brahman bedeuten soll. Später fügte man über diese vier hinaus noch drei höhere Welten, *janas, tapas* und *satyam*, hinzu und gelangte so zu sieben Welten; ihre erste Erwähnung ist unseres Wissens Muṇḍ. 1,2,3, ihre erste Aufzählung Taitt. Âr. 10,27—28. Spätere Aufzählungen derselben sind Nâdabindu 3—4. Nṛisiṅhap. 5,6. — Im weitern Verlaufe unterschied man von *Bhûr, Bhuvaḥ, Svar, Mahas, Jana(s), Tapas, Satyam* als den sieben oberen Welten die sieben unteren: *Atala, Pâtâla, Vitala, Sutala, Rasâtala, Mahâtala, Talâtala* (Âruṇeya-Up. 1, vgl. Vedântasâra § 129). Auch diese Zahl wurde noch überboten, sofern Atharvaçiras 6 (Up. S. 724) neun Himmel, neun Lufträume und neun Erden gerechnet werden.

Himmelsgegenden.

Auch die Zahl der Himmelsgegenden wird verschieden angegeben; als vier (Osten, Westen, Süden, Norden) werden sie gezählt Chând. 4,5,2; als fünf Bṛih. 3,9,20—24; als sechs Bṛih. 4,2,4. Chând. 7,25; als acht (vier Pole und vier Zwischenpole) Maitr. 6,2. Râmap. 71—72. 87. 89.

Astronomische Vorstellungen.

Die astronomischen Vorstellungen in den Upanishad's sind nur wenig entwickelt. Sonne und Mond kommen hauptsächlich in Betracht, sofern sie Stationen auf der Reise der Seele ins Jenseits bilden, worüber später zu handeln sein wird. Nach Chând. 4,15,5. 5,10,2 zu schliefsen, wäre uns die Sonne näher als der Mond. Das rote, weifse und schwarze Aussehen der Sonne beruht nach Chând. 3,1 fg. auf den Säften der verschiedenen Veden, die in ihr zerflossen sind. Nach Chând. 6,4,2—3 bestehen, wie alles in der Welt, so auch Sonne und

Mond aus den drei Elementen: das Rote an ihnen aus Feuer, das Weifse aus Wasser, das Schwarze aus Erde. — Die Sonne zieht im Winter und Sommer abwechselnd sechs Monate nach Süden und sechs nach Norden, Chând. 4,15,5. 5,10,1 – 3. Bṛih. 6,2,15—16. Sie hat die Gestalt einer Scheibe *(maṇḍalam)* Bṛih. 2,3,3. 5,5,2—3. Mahânâr. 13; in ihr wohnt der Sonnen-purusha, der gewöhnlich durch die Strahlen verdeckt wird, Bṛih. 5,5,2. 5,15. Îçâ 16, aber durch ebendiese Strahlen mit dem Purusha im Auge (Bṛih. 5,5,2), oder mit den Adern des Herzens (Chând. 8,6,2), in Verbindung steht. — Der Mond ist (wie Ṛigv. 10,85,5) der Somabecher der Götter, welcher abwechselnd von ihnen ausgetrunken und wieder gefüllt wird (Chând. 5,10,4); anderseits beruht das Zunehmen und Abnehmen des Mondes auf dem Ankommen der Verstorbenen auf ihm und ihrem Zurückkehren (Kaush. 1,2. 2,8; anders 2,9)· Beide Vorstellungen verfliefsen Bṛih. 6,2,16. Nach Bṛih. 1,5,14 ist der Mond Prajâpati als Prâṇa, dessen fünfzehn Teile abwechselnd schwinden und sich wiederherstellen. Bei der Mondfinsternis befindet sich der Mond im Rachen des *Râhu*, Chând. 8,13,1. Allnächtlich steht der Mond bei seinem Umlaufe in einem andern Sternbilde *(nakshatram)*, in welchem er ruht wie das Sâman auf der Ṛic, Chând. 1,6,4. Dieselben 27 Sternbilder werden nach Maitr. 6,14 von der Sonne auf ihrer jährlichen Reise durchlaufen, wobei auf jeden der zwölf Monate $^{27}/_{12}$ Nakshatra's, d. h. neun Vierteile *(navâṅçakam)* derselben kommen (das Nähere Up. S. 340). — Die Planeten *(grahâḥ)* werden erst Maitr. 6,16 erwähnt; ihre Zahl wird in einem sehr späten Texte (Râmottarat. 5) auf neun angegeben, wobei nebst Sonne und Mond auch *Râhu* und *Ketu* (Drachenkopf und Drachenschwanz) zu ihnen gerechnet werden. Namentlich erwähnt werden *Çukra*, Venus (Maitr. 7,3), sowie *Çani*, Saturn, nebst *Râhu* und *Ketu* (Maitr. 7,6). — Von kosmischen Katastrophen erwähnt Maitr. 1,4: „Vertrocknung grofser Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns *(dhruva)*, Reifsen der Windseile [welche die Sternbilder an den Polarstern binden], Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle“.

Naturwissenschaftliches.

Als naturwissenschaftliche Curiosa wollen wir noch erwähnen, dafs der Regen durch die Sonne (Mahânâr. 63,16.



Maitr. 6,37, vgl. Manu 3,76) entsteht, indem die Glut das Gewitter und den Regen veranlafst (Chând. 7,11,1), wie ja auch beim Menschen die Hitze den Schweifs und die Glut des Schmerzes die Thränen hervortreibt (Chând. 6,2,3); sowie, dafs nach Maitr. 6,27 „ein in die Erde vergrabenes Stück Eisen alsbald zu dem Erdesein eingeht". — Über die anatomischen und physiologischen Anschauungen der Upanishad's werden wir unten (Kap. XII,6, Seite 255—266) handeln.

VIII. Brahman als Weltvernichter.

1. Die Kalpatheorie des spätern Vedânta.

Vergeltungstheorie des Vedânta.

Ehe wir die Entwicklung der Lehre von Brahman als Weltvernichter in den Upanishad's verfolgen, wird es zweckmäfsig sein, einen Blick auf die Theorie des spätern Vedânta zu werfen, welche das Resultat dieser Entwicklung ist. Nach dem Vedântasystem finden die Werke jedes Lebenslaufes ihre genau zugemessene Vergeltung in dem nächstfolgenden Leben. Jedes Leben ist sowohl im Thun wie im Leiden nur die Frucht der Werke einer vorhergehenden Geburt. Hieraus folgt, dafs jedes Dasein immer schon ein früheres voraussetzt, dafs mithin kein Dasein das erste sein kann, und dafs der Wanderungslauf *(saṃsâra)* der Seelen von Ewigkeit her besteht. Die Anfanglosigkeit des Saṃsâra *(saṃsârasya anâditvam)* ist somit eine notwendige Konsequenz der Vedântalehre, welche nicht nur von Gauḍapâda (Mâṇḍûkyakârikâ 4,30) vorausgesetzt und von Çañkara vertreten wird, sondern auch schon in den Sûtra's des Bâdarâyaṇa (2,1,35), wie auch bereits in einigen späten Upanishad's (z. B. Sarvop. 23; vgl. die drastische Schilderung Yogatattva 3—5) vorkommt. Diese Anfanglosigkeit des Kreislaufes der Seelenwanderung steht in Widerspruch mit den zahlreichen Schöpfungstheorien der Upanishad's, welche sämtlich eine einmalige Schöpfung der Welt lehren, wie schon der stets wiederkehrende Ausdruck „am Anfang" (*agre*, Ait. 1,1,1. Chând. 3,19,1. 6,2,1. Bṛih. 1,2,1. 1,4,1. 10. 17. 5,5,1. Taitt. 2,7,1. Maitr. 2,6. 5,2) beweist. Um die vom System geforderte Anfanglosigkeit des Saṃsâra zu behaupten und dennoch die

Daher der *Saṃsâra* anfanglos.

Verbindung dieser Theorie mit der Schöpfungslehre der Upanishad's.

Schöpfungslehre der Upanishad's festzuhalten, fassen die Vedântatheologen die Weltschöpfung auf als einen von Ewigkeit her periodisch sich wiederholenden Vorgang: die von Brahman geschaffene Welt besteht eine Weltperiode *(Kalpa)* hindurch, worauf sie in Brahman zurücktritt, um immer wieder neu aus demselben hervorzutreten, da bei jedem Weltuntergange immer noch Werke der Seelen vorhanden sind, welche zu ihrer Sühnung ein abermaliges Dasein und somit eine Neuschöpfung der Welt erfordern; Bhag. G. 9,7 (vgl. 8,17—19):

Die *Kalpa*'s.

> Alle Wesen, o Kaunteya,
> Gehn in meine Natur zurück
> Am Weltende; am Weltanfang
> Schaff' ich immer sie wieder neu.

Zum Beweise beruft sich Çañkara, wie vielleicht auch schon Bâdarâyaṇa (2,1,36), auf den Vers Ṛigv. 10,190,3 (oben I, I, S. 134):

Sûryâ-candramasau dhâtâ yathâpûrvam akalpayat,

in welchem jedoch, nach dem Zusammenhange *yathâpûrvam* nur bedeutet „eins nach dem andern“, nicht, wie Çañkara (p. 495,7) will, „wie vordem“. Auch die andre Stelle, auf welche er seine Theorie stützt, Chând. 6,3,2: „ich will in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbste eingehen“, beweist nicht, wie er glaubt, dafs das „lebende Selbst“ schon vor der Schöpfung bestanden habe. Dieser ganze Gedanke von einer periodisch wiederholten Weltschöpfung und Weltvernichtung ist den ältern Upanishad's noch völlig fremd. Um seine Genesis zu verfolgen, werden wir zu unterscheiden haben 1) die Rückkehr der Einzelwesen, 2) die des Weltganzen in Brahman.

2. Rückkehr der Einzelwesen in Brahman.

Der Tod als Rückkehr.

Den ersten Ausgangspunkt des Gedankens von Brahman als Weltvernichter bildete wahrscheinlich die von der Erfahrung dargebotene und das Nachdenken zu allen Zeiten und so auch schon in jener alten Zeit beschäftigende Thatsache des Todes. Nachdem man sich gewöhnt hatte, in Brahman



die Kraft zu sehen, welche als *Prâṇa* das Leben hervorbringt und erhält, so lag es nahe, es auf dieselbe Kraft zurückzuführen, „wenn er es müde wird, die Last zu tragen", und im Brahman als Prâṇa „des Todes Ursach' und des Lebens" zu sehen (Taitt. Âr. 3,14 1—2. Atharvav. 11,4,11, oben I, 1, S. 299—300. 303). Darum hiefs es schon Çatap. Br. 11,3,3,1, „das Brahman überlieferte die Geschöpfe dem Tode", und Çatap. Br. 13,7,1,1, „es opferte in allen den Wesen sein Selbst und die Wesen in seinem Selbste" (oben I, 1, S. 261. 260).

Brahman als Vernichter der Einzelwesen.

Dieser Gedanke wird von den Upanishad's weiter ausgeführt. Bṛih. 1,2,1 erscheint „der Tod, der Hunger" *(mṛityur, açanâyâ)*, als Weltschöpfer; „alles, was er immer erschuf, das beschlofs er zu verschlingen; weil er alles verschlingt *(ad)*, darum ist er die *Aditi* (die Unendlichkeit)", und Bṛih. 1,5,3 schafft Prajâpati die alles befassenden Principien, Manas, Rede und Prâṇa, als Nahrung für sich selbst. In den Worten Kâṭh. 2,25:

Er, der Brahmanen und Krieger
Beide aufzehrt, als wär' es Brot,
Eingetaucht in des Tod's Brühe, —

scheint ein poetischer Nachklang derartiger Stellen vorzuliegen. Chând. 1,9,1 heifst es vom *Âkâça* (Äther, Raum, als Symbol des Brahman, oben S. 101—103): „der Âkâça ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen"; und Taitt. 3,1 findet sich als Kriterium des Brahman angegeben: „dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman". An allen diesen Stellen ist nur von einem Untergang der einzelnen Wesen, nicht von einem solchen des Weltganzen in Brahman die Rede. Ebenso Muṇḍ. 1,1,7, wo Brahman mit der Spinne verglichen wird, die den Faden ausläfst und wieder einzieht, und Muṇḍ. 2,1,1, wo es heifst, dafs die mannigfachen Wesen aus dem Unvergänglichen hervor- und wieder in dasselbe eingehen. In demselben Sinne heifst es Mâṇḍ. 1,6 von dem Âtman: „er ist die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen", und Nârây. 1 von Nârâyaṇa: „alle Götter, alle Ṛishi's, alle Versmafse und

alle Wesen entstehen nur aus Nârâyaṇa und vergehen in Nârâyaṇa". Man vergleiche auch die schönen Verse Cûlikâ 17—18:

Dem eingewoben dies Weltall,
Was sich bewegt und nicht bewegt,
In Brahman auch vergeht alles,
Wie Schaumblasen im Ocean.

In ihm, in dem die Weltwesen
Einmündend, werden unsichtbar,
Vergehn sie und entstehn wieder
Gleich Schaumblasen zur Sichtbarkeit.

Auch diesen Stellen scheint das Dogma vom Weltuntergang in Brahman noch fremd zu sein. Und so werden wir Bedenken tragen müssen, dasselbe mit Çaṅkara in dem oben S. 163 fg. besprochenen Geheimnamen *Tajjalân* Chând. 3,14,1 zu finden, da der ganzen übrigen Upanishad diese Idee noch fremd ist, und der Gedanke von Brahman als Grund des Entstehens, Bestehens und Vergehens der einzelnen Wesen hinreicht, um das Wort zu erklären. Noch weniger können wir die Worte Vâj. Saṃh. 32,8,

Tajjalân, Chând. 3,14,1.

tasmin idaṃ saṃ- ca vi- ca eti sarvam,

mit dem Scholiasten auf Weltuntergang und Neuschöpfung beziehen; sie bedeuten nach dem ganzen Zusammenhange nur, daſs der Vena „Einheitspunkt und Ausgangspunkt der Welt" ist (vgl. unsre Übersetzung oben I, I, S. 294). Anders hingegen steht es mit der Wiederholung dieser Worte Çvet. 4,11 (und, davon abhängig, Mahânâr. 1,2). Hier gewinnen sie, in Zusammenhang mit andern Stellen der Çvet. Up., eine neue Bedeutung, von der jetzt zu handeln sein wird.

3. Rückkehr des Weltganzen in Brahman.

Weltvernichtung nach der Çvet. Up.

Zu den neuen und folgenschweren Gedanken, an denen die Çvetâçvatara-Upanishad so reich ist, gehört auch der von der periodischen Vernichtung und Neuschöpfung des Weltganzen durch Brahman. Çvet. 3,2: „Er (Rudra als Personifikation des Brahman) weilt in den Wesen, und wutentbrannt

zur Endzeit zerschmettert er als Herr die Geschöpfe alle"; — 4,1: Er ordnet alle Zwecke der Wesen, „bis endlich das All zergeht in ihm, dem Anfang"; — und so werden wir auch die oben erwähnten Worte Vâj. Saṃh. 32,8, wenn sie in diesem Zusammenhange Çvet. 4,11 wiederkehren, ihm entsprechend aufzufassen haben: Gott ist es, „in dem die Welt zergeht und sich entfaltet" *(yasmin idaṃ saṃ- ca vi- ca eti sarvam).*

Periodische Wiederkehr der Weltvernichtung.

— Aber dieser Prozess der Weltschöpfung und Weltvernichtung ist nicht ein einmaliger, sondern ein stetig sich wiederholender; mit einer Spinne (wie Muṇḍ. 1,1,7, vgl. Çvet. 3,1. 6,10) wird Çvet. 5,3 verglichen „der Gott, der vielfach ein Netz nach dem andern im Raum ausbreitet hier und wieder einzieht". Auch der Grund für diese periodisch wiederkehrende Neuschöpfung der Dinge wird angedeutet Çvet. 6,3—4, wo es, nach Schilderung des Schöpfungswerkes heifst:

> Was er erschuf, nimmt dann zurück er wieder,
> Zur Einheit werdend mit des Wesens Wesen;
> Um dann — —
> Das guṇahafte Werk neu zu beginnen,
> Verteilend einzeln die Beschaffenheiten.

Dafs es nur die Werke der Seelen sind, welche den Schöpfer veranlassen, dafs er „alle Beschaffenheiten einzeln verteilt" *(sarvân bhâvân viniyojayet)*, besagen die unmittelbar folgenden Worte:

> Wo sie nicht sind, da wird das Werk zu nichte,
> Hin geht er werklos, wesentlich ein andrer;

d. h. wo die, den empirischen Charakter ausmachenden *bhâva*'s durch die Erkenntnis aufgehoben sind, werden die Werke zu nichte, und eine Neuschöpfung erfolgt nicht mehr.

Spätere Stellen.

Aus spätern Upanishad's sind über Brahman als Weltvernichter folgende Stellen bemerkenswert.

Maitr. 6,17: „Er ist es, der, wenn das Weltall untergeht, allein wach bleibt; und er ist es, der dann [wieder] aus diesem Weltraume das Reingeistige aufweckt".

Atharvaçiras 6: „Wenn Rudra in Schlangenringelung daliegt, dann werden die Geschöpfe in ihn hereingezogen. Haucht

er aus, so entsteht Finsternis, aus der Finsternis Wasser" u. s. w. Vgl. vorher Atharvaçiras 4: „Er, der, alle Lebenskräfte verschlingend, indem er sie verschlingt, als ewiger sie zusammenfafst und wieder ausbreitet" u. s. w., was jedoch auch vom Schlafen und Wachen (vgl. Bṛih. 2,1,20) verstanden werden kann.

Das Weltuntergangsfeuer (*saṃvartako 'gniḥ*) wird erwähnt Atharvaçikhâ 1 und in den beiden Reproduktionen dieser Stelle Nṛisiṅhap. 2,1. Nṛisiṅhott. 3 (Up. S. 727. 761. 785). Wir schliefsen mit dem schönen Verse Kaivalya 19, wo der sich als den Âtman Wissende spricht:

Das Weltuntergangsfeuer.

In mir entstand das Weltganze,
In mir nur hat Bestand das All,
In mir vergeht es, — dies Brahman,
Das zweitlose, ich bin es selbst!

4. Über die Motive der Lehre von der Weltvernichtung in Brahman.

Das Brahman ist der Mutterschofs, aus dem alle Wesen hervorgehen, und es lag sehr nahe, anzunehmen, dafs dieselben im Tode in das Brahman zurückkehren, aus dem sie gekommen, denn, wie schon Anaximandros sagt, „woraus die Entstehung der seienden Dinge ist, darein geschieht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit". Daher sehen wir, wie oben gezeigt, in den ältesten Upanishadtexten und schon vor ihnen die Lehre von Brahman als Vernichter der Einzelwesen auftreten.

Vergehen in Brahman, weil Entstehen aus ihm.

Aus ihr hat sich erst in später Zeit, von der Çvetâçvatara-Upanishad an, die Lehre von der periodischen Vernichtung des Weltganzen durch Brahman entwickelt, ganz ähnlich wie die heraklitische Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus dem Feuer (ὁδὸς κάτω) und ihrer Rückkehr in dasselbe (ὁδὸς ἄνω) ursprünglich einen überall in der Welt bei dem Werden und Vergehen der Einzeldinge verbundenen Doppelprozess bedeutete (ὁδὸς ἄνω κάτω μίη), dann aber, sei es von Heraklit selbst, sei es von seinen Nachfolgern, den Stoikern, verallgemeinert wurde zu einem periodisch wiederkehrenden Vergehen des Weltganzen im Feuer (ἐκπύρωσις) und Wiedererstehen aus

Übertragung auf die Welt als Ganzes.

Griechische Parallele.

demselben (διακόσμησις). Über die Motive, welche in der griechischen Philosophie zu dieser Verallgemeinerung geführt haben mögen, erfahren wir nichts Näheres. In Indien kam dieselbe der Vergeltungslehre in hohem Grade zu statten, indem diese, wie gezeigt, mit der überlieferten Schöpfungslehre nur vereinbar war, wenn man an die Stelle der in den alten Upanishad's gelehrten einmaligen Schöpfung einen von Ewigkeit her sich wiederholenden Prozess, eine nach jedem Weltuntergang statthabende, den Werken der Seelen entsprechende Neuschöpfung des Weltganzen setzte. Schon bei ihrem ersten Auftreten ist die Lehre vom Weltuntergang mit der Vergeltungslehre verbunden, wie die oben S. 202 angeführten Stellen, und namentlich Çvet. 6,4 („wo sie nicht sind, da wird das Werk zu nichte") zeigen; ob aber das ursprüngliche Motiv der Lehre vom Untergang und periodischen Neuentstehen des Weltganzen in dem Wunsche lag, die überkommene Schöpfungslehre neben der später aufgekommenen Vergeltungslehre in der Weise des jüngeren Vedânta aufrecht zu halten, oder nur in dem natürlichen Bestreben, das erfahrungsmäſsige Vergehen der Dinge zu einem Gesamtvergehen ebenso zu verallgemeinern, wie die ganze Weltschöpfungslehre ursprünglich auf einer Verallgemeinerung des beobachteten Entstehens der Einzelwesen beruht, — dies zu entscheiden, ist nach den abgerissenen und mehrdeutigen Aussagen der Çvetâçvatara-Upanishad nicht wohl möglich.

Wert für die Vergeltungslehre.

Ursprüngliches Motiv.

IX. Die Nichtrealität der Welt.

1. Die Mâyâlehre als Grundlage aller Philosophie.

Kants Grunddogma, so alt wie die Philosophie.

Als Kant bei seiner Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens die Folgerung zog, daſs die ganze Welt, wie wir sie kennen, nur Erscheinung und nicht Ding an sich sei, da hatte er nichts schlechterdings Neues gesagt, sondern nur in wissenschaftlicher, auf Beweise gestützter Form eine Wahrheit ausgesprochen, welche in weniger wissenschaftlicher Gestalt lange vor ihm vorhanden gewesen war, ja, als intuitive, halb unbewuſste Erkenntnis von jeher aller Philosophie zu

Grunde gelegen hatte. Denn wären die Dinge der Welt nicht, wie Kant behauptete, bloſse Erscheinungen, sondern ebenso, wie sie unserm Bewuſstsein in Raum und Zeit erscheinen, auch ohne dieses Bewuſstsein und an sich vorhanden, so würde eine empirische Betrachtung und Erforschung der Natur die letzterreichbaren und vollgültigen Aufschlüsse über das Wesen der Dinge bieten. Im Gegensatze zu dieser empirischen Betrachtungsweise hat die Philosophie von jeher nach dem eigentlichen Wesen oder, wie man gewöhnlich sagt, nach dem Princip der Welt gefragt, und diese Frage setzt immer schon das, wenn auch noch undeutliche, Bewuſstsein voraus, daſs dieses Princip, dieses Wesen der Dinge nicht schon in den Dingen selbst, wie sie in Raum und Zeit vor unsern Augen sich ausbreiten, gegeben ist, daſs, mit andern Worten, der ganze Inbegriff der äuſsern und innern Erfahrung uns immer nur zeigt, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Diese Erkenntnis sehen wir denn auch auf allen Gebieten der Philosophie, je bestimmter dieselbe sich ihrer eigentlichen Aufgabe im Gegensatze zu den empirischen Wissenschaften bewuſst wird, um so deutlicher hervortreten: so in der griechischen Philosophie, wenn die empirische Realität von Parmenides für bloſsen Schein, von Platon für einen bloſsen Schatten (Rep. VII,1) der wahren Wesenheit erklärt wird, so in der indischen Philosophie, wenn die Upanishad's lehren, daſs diese Welt nicht der *Âtman*, das eigentliche „Selbst“ der Dinge, sondern eine bloſse *Mâyâ*, ein Trugbild, eine Illusion ist, und daſs die empirische Erkenntnis derselben keine *Vidyâ*, kein wahres Wissen gewährt, sondern in der *Avidyâ*, dem Nichtwissen, befangen bleibt. Da der Ausdruck *Mâyâ* in diesem Sinne erst verhältnismäſsig spät, nämlich nicht vor Çvet. 4,10, nachweisbar ist, so hat man geglaubt, in dieser Lehre nur eine sekundäre, im Verlaufe der Zeit aus der Weltanschauung der Upanishad's sich entwickelnde Ansicht erkennen zu müssen. Wir wollen jetzt zeigen, daſs dem nicht so ist, daſs vielmehr die Upanishadtexte, je älter sie sind, um so schroffer und nachdrücklicher jenen illusorischen Charakter der empirischen Realität hervorheben, nur daſs dieser excentrische und scheinbar verstiegene Gedanke selten

Die Welt eine *Mâyâ*.

Alter dieser Lehre.

in voller Reinheit zum Ausdrucke kommt und in der Regel in Formen auftritt, welche in einer Einkleidung desselben in die uns allen angeborene und unverlierbar anhaftende empirische Erkenntnisweise ihre vollkommene Erklärung finden.

2. Die Mâyâlehre in den Upanishad's.

Der Idealismus der Yâjñavalkyatexte.

Es giebt in der Litteratur der Upanishad's wenige Texte, welchen, nach allen äufsern und innern Kriterien, ein höheres Alter zukäme als den Abschnitten der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, welche die Weltanschauung des Yâjñavalkya entwickeln (Bṛih. 2,4 und 3,1—4,5). Wir werden sehen, wie in diesen Abschnitten entschiedener als irgendwo sonst die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman und von der Nichtigkeit einer vielheitlichen Welt aufser dem Âtman vorgetragen wird. Vorher aber wollen wir zeigen, wie schon in der altvedischen Philosophie vor den Upanishad's die Keime gegeben waren, welche von Yâjñavalkya, oder wer es sonst gewesen sein mag, zu jenem grofsen, die ganze Folgezeit beschäftigenden Grundgedanken der Upanishad's fortgebildet wurden.

Der Einheitsgedanke als Vorläufer desselben.

Wir sahen (oben I, I, S. 103—127), wie schon in den spätern Hymnen des Ṛigveda der Gedanke auftritt, welcher hier wie überall den ersten Schritt in der Philosophie bedeutet: der Gedanke von der Einheit des Seienden. Er involviert, wenn auch nur keimartig und halb unbewufst, die Erkenntnis, dafs alle Vielheit — mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Aufsereinander von Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt — im höchsten Sinne keine Realität hat. Wenn es Ṛigv. 1,164,46 (oben I, I, S. 118) heifst: *ekaṃ sad viprâ bahudhâ vadanti* „vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“, so liegt hierin implicite, dafs die Vielheit nur auf Worten beruhend („an Worte sich anklammernd“, wie es später, Chând. 6,1,3, heifst), und dafs nur die Einheit real ist. Auch bei den Versuchen, diese Einheit näher zu bestimmen, wie wir dieselben durch die Zeit der Hymnen und Brâhmaṇa's verfolgt haben (oben I, I, S. 127 fg.), blickt überall, mehr oder weniger deutlich, der Gedanke durch, dafs nicht die Vielheit real ist,

sondern nur die Einheit, „das Eine, aufser dem kein Andres war" (Ṛigv. 10,129,2), „der Eine, eingefügt der ew'gen Nabe, in der die Wesen alle sind gewurzelt" (Ṛigv. 10,82,6), und wenn es heifst: „nur Purusha ist diese ganze Welt, und was da war und was zukünftig währt" (Ṛigv. 10,90,2), so liegt hierin, dafs im ganzen Universum, in aller Vergangenheit und Zukunft das Reale nur und allein der eine Purusha ist. Aber die Leute wissen das nicht; sie sehen als das Reale nicht den Stamm, sondern „das, was er nicht ist, das ihn verdeckende Zweigwerk" (*asac-çâkhâṃ pratishṭhantîm*, Atharvav. 10,7,21, oben I, i, S. 316, vgl. auch Dhyânab. 10) an; denn dasjenige, „woran die Götter und Menschen wie Speichen an der Nabe stehn", die „Blume des Wassers" (d. h. Brahman als Hiraṇyagarbha) „ist durch Zauberkunst *(mâyâ)* versteckt" (Atharvav. 10,8,34, oben I, i, S. 323; auf Stellen wie dieser und dem, in ähnlichem Sinne schon Bṛih. 2,5,19 gedeuteten, Verse Ṛigv. 6,47,18: *indro mâyâbhiḥ pururûpa' îyate*, mag die Çvet. 4,10 erfolgende Einführung des Terminus *mâyâ* in die Philosophie beruhen). Zur vollen Deutlichkeit erstarkte dieser, die vielheitliche Welt leugnende, Idealismus durch Einführung und immer tiefere Erfassung des Begriffes vom *Âtman* oder Selbste. Dieser Begriff ist, wie öfter gezeigt, wesentlich negativ und dazu auffordernd, alles von einer Sache abzulösen, was von ihr ablösbar ist und folglich nicht zu dem unveräufserlichen Bestande ihres Selbstes gehört und daher Nichtselbst ist. Solange nun nur von dem Âtman eines Einzelwesens die Rede war, konnte dieses Nichtselbst ja wohl das Selbst eines andern Einzelwesens und somit real sein; sobald man sich aber zu dem Begriff vom Âtman des Weltganzen, dem „grofsen allgegenwärtigen Âtman" (Taitt. Br. 3,12,9,7, oben I, i, S. 263), welcher „gröfser als Himmel, Raum und Erde" ist (Çatap. Br. 10,6,3, oben I, i, S. 264), erhob, war dasjenige, was als Nichtselbst vom Âtman ausgeschlossen wurde, eben dadurch vom Weltganzen und mithin von der Realität ausgeschlossen. Aber ebendieser kosmische, keine Realität aufser sich zulassende, Âtman war zugleich „klein wie ein Reiskorn" u. s. w. (Çatap. Br. 10,6,3) im eignen Selbste ganz und ungeteilt vorhanden, und diese Coincidenz des kosmischen und

Der Begriff des *Âtman*.

Der Âtmanbegriff als Quellpunkt des Idealismus.

des psychischen Princips wurde eben durch das Wort *Âtman* immer gegenwärtig erhalten: das Selbst in uns ist der Pfadfinder des grofsen allgegenwärtigen Âtman (Taitt. Br. 3,12,9,7, oben I, I, S. 334), und gerade dieser Gedanke ist der Quellpunkt der Upanishadlehre, wie er denn zunächst in einem der ältesten Texte Bṛih. 1,4,7 (der auf der Autorität des Yâjñavalkya fufst, Bṛih. 1,4,3) fast wörtlich wiederkehrt: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der Âtman ist, denn in ihm kennt man das ganze Weltall;... darum ist dieses teurer als ein Sohn, teurer als Reichtum, teurer als alles andere; denn es ist innerlicher, weil es diese Seele (*âtman*) ist".

Erstes Auftreten des Idealismus in den Upanishad's.

Eine weitere Ausführung dieses, wie gesagt, wohl schon auf die Autorität des Yâjñavalkya zurückgehenden (Bṛih. 1,4,3) Gedankens liegt vor in dem Gespräche Yâjñavalkya's mit seiner Gattin Maitreyî, für dessen hohes Alter neben innern Gründen auch das doppelte Vorkommen desselben, in zwei unsrer Upanishad vorhergehenden und erst später zu ihr vereinigten Sammlungen (vgl. Upanishad's S. 376—378), Zeugnis ablegt, Bṛih. 2,4 und Bṛih. 4,5. Yâjñavalkya beginnt seine Belehrung mit dem Satze: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb". Dasselbe wird dann, unter steter Wiederholung dieser Formel, von Gattin, Söhnen, Reichtum, Brahmanenstand, Kriegerstand, Welträumen, Göttern, Wesen und Weltall ausgesagt: sie alle sind nicht um ihretwillen, sondern um des Selbstes willen lieb. Unter dem Selbste ist hier, wie der Schlufs des Abschnittes (Bṛih. 2,4,14) zeigt, das Bewufstsein, das Subjekt des Erkennens in uns, zu verstehen, und der Gedanke ist, dafs alle Dinge und Verhältnisse der Welt für uns nur vorhanden sind, gekannt und geliebt werden können, sofern sie in unserm alle Dinge der Welt in sich fassenden und nichts aufser sich habenden Bewufstsein auftreten. Darum heifst es weiter: „Das Selbst, fürwahr, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst". Wie die Töne einer Trommel, einer Muschel, einer Laute an sich wesenlos sind und nur ergriffen werden können, indem man

Yâjñavalkya's Gespräch mit Maitreyî.

das sie hervorbringende Instrument ergreift, so werden alle Dinge und Verhältnisse der Welt von dem erkannt, welcher den Âtman erkennt (Bṛih. 2,4,7—9). Dem Âtman als dem Subjekte des Erkennens ist der Raum mit allem seinem Inhalt eingewoben (Bṛih. 3,8,11. 4,4,17); alle Himmelsgegenden sind seine Organe (Bṛih. 4,2,4); die Welt der Namen, Gestalten und Werke, „wiewohl sie dreifach ist, ist eines, nämlich der Âtman“, er ist das Unsterbliche, welches durch die (empirische) Realität verhüllt ist (*amṛitam satyena channam*, Bṛih. 1,6,3), er ist die Realität der Realität (*satyasya satyam*, d. h. dasjenige, was an der Realität das wahrhaft Reale ist), aus ihm entspringen, wie Funken aus dem Feuer, alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen (Bṛih. 2,1,20), an ihm sind alle, wie Speichen an der Radnabe, befestigt (Bṛih. 2,5,15); „er übersteigt, im Schlafe, diese Welt, die Gestalten des Todes“ (*mṛityo rûpâṇi*, Bṛih. 4,3,7); nur „gleichsam“ sinnt er und bewegt er sich (Bṛih. 4,3,7), nur „gleichsam“ ist eine Zweiheit (Bṛih. 2,4,14), nur „gleichsam“ ein Anderes vorhanden (Bṛih. 4,3,31); er steht als Schauender allein und ohne Zweiten (Bṛih. 4,3,32); eine Vielheit giebt es in keiner Weise, Bṛih. 4,4,19:

Verwandte Stellen.

> Im Geiste sollen merken sie:
> Nicht ist hier Vielheit irgendwie!
> Von Tod zu Tode wird verstrickt,
> Wer eine Vielheit hier erblickt.

Die Upanishadlehre ist ursprünglich Idealismus.

Die angeführten Stellen gehören fast alle zu dem Ältesten, was wir in der Upanishadlitteratur besitzen, und so begegnen wir, nicht erst im spätern Verlaufe, sondern gleich an der Schwelle dieser Litteratur einem entschiedenen, wohl zusammenstimmenden, an den Namen des Yâjñavalkya geknüpften Idealismus, nach welchem der Âtman, d. h. das Subjekt des Erkennens, der Träger der Welt und die alleinige Realität ist, sodafs mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt ist. Dieser in den Yâjñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam zuerst auftretende Gedanke ist nie wieder aufgegeben worden und beherrscht, allerdings unter gewissen empirischen Modifikationen, von denen nachher zu handeln sein wird, die ganze

Der Idealismus beherrscht die ganze weitere Entwicklung.

Entwicklung der Upanishadlehre bis zu ihrem Abschlusse durch Bâdarâyaṇa und Çañkara hin. In den Upanishad's sehen wir ihn oft in dieser oder jener Form auftreten. So beruht auf ihm die Frage, welche an die Spitze gestellt wird Muṇḍ. 1,1,3: „Was ist, o Ehrwürdiger, dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist?" — Aber dieselbe, auf Bṛih. 2,4,5 (und 1,4,7) zurückgehende, Frage bildet auch schon den Ausgangspunkt eines so alten Textes wie Chând. 6,1,2: „hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?" Schon die hier, in derselben Reihenfolge, wiederkehrenden Ausdrücke *çrutam*, *matam*, *vijñâtam* legen die Annahme einer Abhängigkeit dieser Stelle von Bṛih. 2,4,5 nahe. Wir glauben aber noch auf einem andern Wege diese Abhängigkeit recht sehr wahrscheinlich machen zu können. Schon oben betrafen wir die Chândogya-Upanishad darauf, wie sie die Stelle von dem Âtman als Auseinanderhalter der Welterscheinungen Bṛih. 3,8,9, wie sie zusammengefaſst war in der Bezeichnung des Âtman als „auseinanderhaltende Brücke" (Bṛih. 4,4,22: *esha setur vidharaṇa' eshâṃ lokânâm asambhedâya*), wörtlich reproduzierte (Chând. 8,4,2: *sa setur vidhṛitir eshâṃ lokânâm asambhedâya*) und dabei ihre Abhängigkeit von der ersteren Stelle dadurch verriet, daſs sie den Sinn der wiederholten Worte nicht mehr richtig versteht, indem sie unmittelbar darauf aus der die Welterscheinungen auseinanderhaltenden Brücke eine das Diesseits mit dem Jenseits verbindende Brücke gemacht hat. Ganz ähnlich liegt der Fall, wenn die Äuſserung Bṛih. 2,4,5, daſs mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei, Chând. 6,1,2 in der Frage wieder erscheint nach der Unterweisung, durch welche auch das noch Ungehörte, Unverstandene, Unerkannte ein schon Gehörtes, Verstandenes, Erkanntes werde. Denn offenbar liegt die richtige Antwort auf diese Frage darin, daſs, wie Bṛih. 2,4,5 und Muṇḍ. 1,1,3 übereinstimmend sagen, mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei. Diese Antwort giebt aber der Verfasser von Chând. 6,1 fg. nicht, sondern entwickelt statt dessen seine Theorie von den drei Urelementen, Glut, Wasser und Nah-

Beweis, daſs Chând. 6,1,2 von Bṛih. 2,4,5 abhängig ist.

rung, mit deren Erkenntnis alles in der Welt, weil es nur eine Mischung aus ihnen sei, erkannt sei (Chând. 6,4), und auch in den drei Gleichnissen von dem (weiſsen) Thon, dem (roten) Kupfer und dem (schwarzen) Eisen wird — sehr verschieden von den Gleichnissen Bṛih. 2,4,7 fg. — diese Zurückführung des Weiſsen, Roten und Schwarzen an den Dingen auf Wasser, Glut und Nahrung bereits vorbereitet. Der Verfasser hat also den Sinn der Frage nach dem, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei (d. h. nach dem einen Âtman), nicht mehr richtig verstanden, oder vielmehr absichtlich abgeändert, und zwar in einem Sinne, welcher, indem er das Unwandelbare nicht nur in dem „Einen ohne Zweites", sondern ferner auch in seinen drei Zerlegungen in Glut, Wasser und Nahrung sieht, vom Monismus der Upanishadlehre abweichend, zu einer in der Einheit befaſsten Dreiheit unveränderlicher Essenzen gelangt und damit den ersten Grund legt zu der Sâṅkhyalehre von der *Prakṛiti* und den drei von ihr befaſsten *Guṇa*'s. Im übrigen, und abgesehen von dieser Zerlegung der Einheit in die Dreiheit, hält er an dem Grundsatze des Yâjñavalkya fest und versichert, daſs alle Umwandlung „an Worte sich klammernd, ein bloſser Name" sei, und daſs es in Wahrheit nur Glut, Wasser und Nahrung gebe (Chând. 6,4), wiewohl auch diese nach seiner eignen Theorie (Chând. 6,2) schon eine Umwandlung des „Einen ohne Zweites" sind, mithin konsequenterweise seinem Verdikte, „auf Worten beruhend und ein bloſser Name" zu sein, ebenfalls unterliegen sollten. — Dies alles weist darauf hin, daſs hier der monistische Grundsatz des Yâjñavalkya durch Tradition übernommen, aber in seiner Tragweite nicht mehr völlig verstanden worden ist.

Spätere Zeugnisse für die alleinige Realität des Âtman.

Demselben Grundsatze von der alleinigen Realität des Âtman (des Subjekts des Erkennens) und der Nichtrealität alles übrigen begegnen wir weiterhin, wenn es Taitt. 2,6 von der empirischen Realität heiſst: „denn dieses nennen sie die Realität", wenn Ait. 3,3 entwickelt wird, daſs alle Erscheinungen der Welt „vom Bewuſstsein gelenkt, im Bewuſstsein gegründet" seien, und wenn Kaush. 3,8 der Satz „noch auch ist dieses eine Vielheit" dahin interpretiert wird, daſs, wie die Speichen an der Nabe, die „Wesenselemente an den Bewuſst-

seinselementen befestigt, und die Bewufstseinselemente an dem Prâṇa befestigt“ seien, welcher das Bewufstseinselbst *(prajñâ-âtman)* und die Wonne, nicht alternd und unsterblich sei.

Aus spätern Upanishad's führen wir an, dafs die scharfe Leugnung der Vielheit in dem angeführten Verse Bṛih. 4,4,19 wiederholt und weiter ausgeführt wird in den Versen Kâṭh. 4,10—11, und dafs endlich Çvet. 4,10 der aufkommende Sâṅkhya-Realismus durch die Erklärung bekämpft wird, dafs die ganze *Prakṛiti* eine blofse *Mâyâ* sei. Treu dem Grundsatze des Yâjñavalkya, fordert uns die Îçâ-Upanishad in ihren Anfangsworten auf, „in Gott das Weltganze zu versenken“, und fügt zu der Leugnung der Vielheit Vers 12—14 die Leugnung des Werdens hinzu; Muṇḍ. 1,1,3 fragt, wie gezeigt, nach dem Âtman als demjenigen, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, Mâṇḍûkya 7 schildert den Âtman als „die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos“; und auch die späte Maitr. Up. 6,24 erläutert den Satz, dafs alle Vielheit blofser Schein sei, durch den glänzenden Vergleich des Âtman mit einem *alâtacakram*, einem Funken, welcher, im Kreise geschwungen, als ein feuriger Kreis erscheint; eine Ausführung dieses Bildes giebt Gauḍapâda in der Mâṇḍûkya-Kârikâ 4,47—52, wie denn überhaupt dieses ganze Werk eine beredte Darlegung des auf die ältesten Upanishadtexte zurückgehenden und alle Zeit hindurch festgehaltenen Gedankens von der alleinigen Realität des Âtman ist.

8. Die Mâyâlehre in empirischen Vorstellungsformen.

Die Philosophie des Yâjñavalkya, wie er uns in der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad entgegentritt, läfst sich zusammenfassen in den Satz: der Âtman ist das Subjekt des Erkennens in uns. Hieraus folgt unmittelbar: 1) dafs der Âtman, als das erkennende Subjekt, selbst unerkennbar ist und bleibt, 2) dafs es eine Realität aufser dem Âtman (eine Welt aufser unserm Bewufstsein) für uns nicht giebt und nie geben kann. Beide Folgesätze werden von Yâjñavalkya mit Klarheit erkannt und ausgesprochen; beide bedeuten den Höhepunkt der philosophischen Anschauungen der Upanishad's, der

Unerkennbarkeit und alleinige Realität des Âtman.

erste für die Theologie, der zweite für die Kosmologie, — und durch beide scheint dem philosophischen Denken jeder weitere Weg abgeschnitten zu werden. Hierbei aber konnte der forschende Menschengeist nicht stehen bleiben: trotz der Unerkennbarkeit des Âtman fuhr er fort, den Âtman (d. h. Gott) als einen Gegenstand der Erkenntnis zu behandeln; — trotz der Nichtrealität der Welt aufser dem Âtman fuhr er fort, sich mit der Welt als einem Realen zu beschäftigen.

Empirische Theologie.

Hierdurch entstehen in der Theologie die mannigfachen bildlichen Vorstellungsweisen über den Âtman, welche, aus einer unzulässigen Herabziehung desselben in die Sphäre des menschlichen Erkennens entspringend, das anerkannte Grunddogma von der Unerkennbarkeit des Âtman umspielen und sich immer wieder in dasselbe auflösen; — und auf eben dieser Anwendung der empirischen Erkenntnisformen über die Grenze ihrer Berechtigung hinaus beruht es, wenn in der Kosmologie die überkommenen pantheistischen, kosmogonischen und theistischen Vorstellungen auch nach der Erkenntnis der alleinigen Realität des Âtman sich weiter behaupten, indem sie das, aus der empirischen Naturanlage des Intellektes entspringende, Festhalten an der Realität der Aufsenwelt in mannigfacher Weise mit der Grundlehre von der alleinigen Realität des Âtman in Einklang zu bringen suchen.

Empirische Kosmologie.

Aus der Einkleidung dieser Grundlehre in die uns angeborenen und ihr Recht behauptenden empirischen Erkenntnisformen entspringen, in stufenweise zunehmender Überwucherung jenes metaphysischen Dogmas durch die empirische Erkenntnisweise, eine Reihe von Anschauungen, welche wir nach dem, was darüber schon früher gesagt wurde, hier zum Schlusse als Umformungen des ursprünglichen Idealismus in die Theorien des Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus, Atheismus und Deismus kurz überblicken wollen.

Variationen der Grundlehre durch Einkleidung in empirische Formen.

Erste Stufe: Idealismus.

1) **Idealismus.** Der Âtman ist das allein Reale; mit seiner Erkenntnis ist alles erkannt; es giebt keine Vielheit und kein Werden; die mit Vielheit und Werden behaftete Natur ist eine blofse Illusion (*mâyâ*).

Zweite Stufe: Pantheismus.

2) **Pantheismus.** Die idealistische Grundanschauung, deren Ursprünglichkeit und hohes Alter durch die Yâjñavalkya-

texte gesichert ist, verbindet sich mit der in der empirischen Anschauung gegründeten Überzeugung von der Realität der Aufsenwelt zu der in allen Upanishad's den breitesten Raum einnehmenden Lehre: die Welt ist real, und doch ist der Âtman das allein Reale, denn die ganze Welt ist der Âtman. Man kann diese Theorie als pantheistisch bezeichnen, wiewohl sie vom modernen Pantheismus ihrem Ursprunge nach sehr verschieden ist. Der Pantheismus der Neuern Philosophie hat sich aus dem Theismus des Mittelalters als dessen unvermeidliche Konsequenz entwickelt; der Pantheismus der Upanishad's wurzelt in dem Bestreben, die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman gegenüber der sich aufdrängenden Realität der vielheitlichen Welt zu behaupten. Mit besonderer Vorliebe pflegen die Upanishad's den Âtman als das unendlich Kleine in uns mit der Welt als dem unendlich Grofsen aufser uns zu identifizieren.

Dritte Stufe: Kosmogonismus.

3) Kosmogonismus. Die Identität des Âtman und der Welt war und blieb eine blofse Behauptung. Um sie verständlich zu machen, mufste man einen Schritt weiter in der Übertragung empirischer Anschauungsformen auf das Metaphysische gehen, indem man an die Stelle jener stets behaupteten aber nie zu begreifenden Identität das aus der Erfahrung geläufige Verhältnis der Kausalität setzte und den Âtman als Ursache fafste, welche die Welt als Wirkung aus sich hervorgebracht hat. So wurde es möglich, auf die alten Kosmogonien zurückzugreifen und dieselben auf dem Boden der ihnen ursprünglich widersprechenden Upanishadlehre zu erneuern. Nachdem der Âtman die Welt geschaffen, fährt er als Seele in dieselbe hinein. Durch diese Bestimmung brachte man die Lehre, dafs der Âtman, d. h. das Selbst, die Seele in uns, mit dem Princip aller Dinge identisch sei, mit der Lehre von einer Weltschöpfung aus dem Âtman in Einklang.

Vierte Stufe: Theismus.

4) Theismus. Die Lehre, dafs der Âtman die Welt schuf und dann als Seele in dieselbe einging, ist noch nicht Theismus. Sie wird es erst, indem zwischen dem Âtman als Weltschöpfer und dem in der Schöpfung auftretenden Âtman, d. h. zwischen der höchsten und der individuellen Seele unter-

schieden wird. Beide treten in Gegensatz, zuerst unmerklich, als Licht und Schatten (Kâṭh. 3,1), dann immer bestimmter bis zum vollendeten Theismus der Çvetâçvatara-Upanishad. Charakteristisch für dieses Werk ist, dafs neben dem ihm eigenen Theismus alle jene früheren Stufen als unaufgehobene Momente fortbestehen.

Fünfte Stufe: Atheismus.

5) Atheismus. Durch diese Trennung von Gott und Seele wurde die Existenz Gottes selbst in Frage gestellt. Die Seele stand im Gegensatze zu ihm, bestand mithin selbständig und ohne ihn; für Gott blieb nur noch die Aufgabe, als Schauplatz der Vergeltung für die von den selbständigen Seelen begangenen Werke die materielle Natur auszubreiten. Man brauchte nur die hierzu erforderlichen Kräfte in die Materie selbst zu verlegen, und Gott als Weltschöpfer wurde überflüssig: von jeher bestehen nur die mit ihren Werken belasteten, von Geburt zu Geburt Vergeltung empfangenden Seelen *(purusha)* und die Urmaterie *(prakṛiti)*, welche aus sich immer wieder aufs neue den Schauplatz für diese Vergeltung ausbreitet; dies ist der Übergang von der Vedântalehre der Upanishad's zum Sâñkhyasystem, dessen Entstehung aus der Upanishadlehre im nächsten Kapitel näher darzulegen sein wird.

Sechste Stufe: Deismus.

6) Deismus. Wenn aus Opportunitätsrücksichten der atheistischen Sâñkhyalehre, rein äufserlich und ohne in den Organismus des Systems einzugreifen, die Lehre von einem persönlichen Gott angeheftet wird, so geht dieselbe über in das, später zu behandelnde, nicht sowohl theistische als vielmehr deistische Yogasystem. Dasselbe unterscheidet sich vom Deismus der Neuzeit dadurch, dafs dieser bestrebt ist, den (nur nominell als Weltursache festgehaltenen) Gott aus dem Naturzusammenhange ohne Gefahr zu eliminieren, während es sich beim Yogasystem darum handelt, den im Sâñkhyam bereits eliminierten Gottesbegriff einem System, welches ohne ihn gedacht worden war, wieder einzufügen. Beide Operationen laufen auf dasselbe Resultat hinaus; das System besteht durch sich selbst, und der Gottesbegriff bleibt daneben bestehen, ohne auf seine Lehren einen weiteren Einflufs auszuüben.

X. Die Genesis des Sâṅkhyasystems.

1. Kurze Übersicht der Sâṅkhyalehre.

Das Sâṅkhyasystem eine Entartung des Vedânta.

Die Entstehung des, auf die Urheberschaft des durchaus mythischen *Kapila* sich zurückführenden, Sâṅkhyasystems ist eines der schwierigsten und streitigsten Probleme auf dem Gebiete der indischen Philosophie. Unsere bisherigen Untersuchungen werden es uns ermöglichen, dieser Frage gegenüber den richtigen Standpunkt zu gewinnen. Es wird sich zeigen, dafs die Sâṅkhyalehre in allen ihren Bestandteilen aus dem Vedânta der Upanishad's erwachsen und nichts anderes ist als eine extreme Durchführung der realistischen Tendenzen, deren Aufkommen und allmähliches Erstarken wir schon innerhalb der Upanishadlehre selbst in den pantheistischen, kosmogonistischen und theistischen Umformungen der ursprünglichen, idealistischen Grundanschauung verfolgt haben. Wir schicken eine Übersicht über die Hauptpunkte der spätern Sâṅkhyalehre voraus, da sie zum Verständnisse des Folgenden unentbehrlich ist.

Hauptpunkte der Sâṅkhyalehre.

Der Dualismus.

Grundanschauung und letzte Voraussetzung des Systems ist der Dualismus von *Prakṛiti* (Natur) und *Purusha* (Geist). Von Ewigkeit her bestehen nebeneinander und ineinander zwei völlig verschiedene Wesenheiten, ohne dafs auch nur ein Versuch gemacht würde, dieselben aus einer höheren Einheit abzuleiten oder auf dieselbe zurückzuführen:

1) der schon ursprünglich in einer Vielheit vorhandene *Purusha*, das Subjekt des Erkennens, wie es von allem Objektiven losgelöst ist und ihm als ein anderes gegenübersteht,

2) die *Prakṛiti (Pradhânam)*, welche alles, was nicht Purusha oder Subjekt ist, befafst, mithin alles, was nur irgendwie ein objektives Dasein hat, mag dasselbe nun noch unentwickelt (*avyaktam*, natura naturans) oder schon entwickelt (*vyaktam*, natura naturata) sein.

Die Leiden des Daseins.

Beide, Purusha und Prakṛiti, Subjekt und Objekt, sind von Ewigkeit her in einander verstrickt, oder vielmehr, scheinen es zu sein, und auf dieser scheinbaren Verstrickung beruhen

die Leiden des Daseins, deren Hebung das Sâñkhyasystem sich als seinen eigentlichen Zweck vorsetzt.

Aufhebung derselben durch den *Viveka.*

Erreicht ist dieser Zweck, sobald der Purusha seine, thatsächlich von jeher bestehende, aber ihm nicht bewufste, völlige Verschiedenheit *(viveka)* von der Prakṛiti erkennt; denn nachdem diese Erkenntnis eingetreten ist, sind alle Leiden der Welt nicht mehr seine Leiden; sie sind aber auch nicht mehr die der Prakṛiti, da all ihr Leiden, sobald es nicht mehr im Purusha „sich widerspiegelt" oder von ihm „beleuchtet wird", nicht mehr empfunden wird, folglich nicht mehr Leiden ist. In dieser Lösung des, von jeher nur scheinbar bestehenden, Bandes zwischen Purusha und Prakṛiti liegt die Erlösung, welche für den Purusha nur darin besteht, dafs er die Schmerzen der Prakṛiti nicht mehr beleuchtet, für die Prakṛiti hingegen darin, dafs ihre Schmerzen nicht mehr beleuchtet, folglich nicht mehr empfunden werden und mithin aufhören, Schmerzen zu sein. Die Erlösung ist also ein Vorgang, welcher nicht den Purusha betrifft (an ihm geht nichts vor), sondern die Prakṛiti; daher die auf den ersten Blick befremdliche Erklärung, dafs „nicht der Purusha, sondern nur die Prakṛiti gebunden sei, umwandere und erlöst werde" (Sâñkhya-kârikâ 62).

Wesen der Erlösung.

Der Erlösungsprozefs ein individueller.

Dieser Erlösungsprozefs ist als ein individueller zu denken. Es giebt eine von jeher bestehende Vielheit von Purusha's. Von ihnen gelangen die einen zur Erkenntnis, die andern nicht; die mit den einen verbundene Prakṛiti gelangt zur Erlösung, die mit den andern verbundene gelangt nicht dazu. Hieraus folgt, dafs auch für die Prakṛiti der Erlösungsprozefs nicht ein kosmischer, sondern ein psychischer, individueller ist. Die Vielheit der Purusha's zieht nach sich eine Vielheit, wenn nicht der Prakṛiti, so doch dessen, was von ihr in Aktion tritt. Hinter der als *Lingam* individualisierten Prakṛiti steht die allgemeine, kosmische Prakṛiti, ohne dafs von ihr weiter die Rede wäre. Jedenfalls ist der ganze Prozefs, den wir jetzt zu schildern haben, als ein für jeden einzelnen Purusha sich wiederholender, somit als ein psychischer, individueller zu denken.

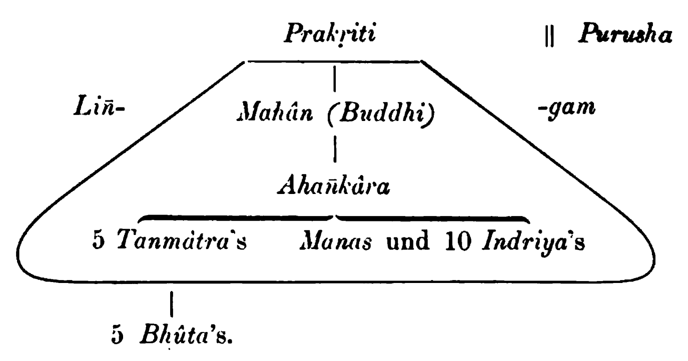
Individuelle und kosmische Prakṛiti.

Die Prakṛiti, um in dem Purusha die Erkenntnis seiner Verschiedenheit und damit ihre eigene Loslösung von dem-

selben zu bewirken, entfaltet sich immer wieder und wieder vor dem Auge des Purusha. Da der Purusha individuell ist, so mufs auch die bei den erlösten Purusha's nicht mehr stattfindende, hingegen bei den nichterlösten sich immerfort, bis zur Erlösung, wiederholende Selbstentfaltung der Prakṛiti als eine individuelle aufgefafst werden. Sie besteht darin, dafs aus der Prakṛiti hervorgeht der *Mahân* (die *Buddhi*, „der Grofse", „das Bewufstsein"), aus diesem der *Ahaṅkâra* (der „Ichmacher"), aus diesem einerseits das *Manas* und die zehn *Indriya*'s (die Erkenntnisorgane und Thatorgane), anderseits die fünf *Tanmâtra*'s (Reinstoffe), aus diesen endlich die fünf *Bhûta*'s (Elemente). Folgendes Schema mag zur Orientierung dienen:

Die Selbstentfaltung der Prakriti, als individuell zu denken.

Stufen der Evolution.



Die 18 ersten Edukte der Prakṛiti, *Mahân*, *Ahaṅkâra*, *Manas*, *Indriya*'s und *Tanmâtra*'s, bilden den feinen Leib, welcher die Seele umhüllt und auf allen ihren Wanderungen begleitet. Er heifst *Liṅgam*, weil er das „Kennzeichen" ist, an dem man die verschiedenen Purusha's unterscheidet, welche an sich sämtlich blofse Subjekte des Erkennens und nichts weiter sind, somit völlig identisch und ununterscheidbar sein würden, hätten sie nicht alle ihre besondern Liṅga's (empirischen Charaktere), welche von einander verschieden sind. Zwar stammen alle Liṅga's aus der einen Prakṛiti, diese aber besteht aus den drei *Guṇa*'s (am besten als „Faktoren" zu übersetzen; vgl. *guṇayati* „multiplizieren"), *Sattvam* (das Leichte, Helle, Intellektuelle), *Rajas* (das Bewegliche, Treibende, Leidenschaftliche) und *Tamas* (das Schwere, Dunkle, Hemmende),

Das *Liṅgam*.

Die drei *Guṇa*'s.

und auf der verschiedenen Mischung der drei Guṇa's beruht die ursprüngliche Verschiedenheit der Liṅga's. Das Mischungsverhältnis der drei Guṇa's im Liṅgam scheint ein variables zu sein, wodurch die fünfzig *Bhâva*'s oder Zustände des Liṅgam entstehen.

Der Lebenslauf.

Jeder Lebenslauf ist eine neue Selbstentfaltung der Prakṛiti vor dem betreffenden Purusha vermittelst des Liṅgam. Aus den im Liṅgam enthaltenen Tanmâtra's entspringen (bei jeder Selbstentfaltung, jedem Lebenslaufe aufs neue, wie wir annehmen müssen) die *Bhûta*'s oder groben Elemente (Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde). Hieraus folgt 1) dafs jeder Purusha, wie er sein eigenes Liṅgam hat, auch seine eigene, aus ihm entspringende, grobmaterielle Welt besitzt, und 2) dafs für den Purusha im Stande der Erlösung, da keine Entfaltung des Liṅgam mehr stattfindet, auch keine grobmaterielle Welt mehr existiert, sodafs doch auch das Sâṅkhyasystem im Grunde idealistisch ist, so sehr auch seine Interpreten den Idealismus der Buddhisten bekämpfen.

Das Sâṅkhyasystem im Grunde idealistisch.

Allerdings soll hinter den individuellen Entfaltungen von *Mahân*, *Ahaṅkâra*, *Manas* u. s. w. der Prakṛiti eine entsprechende, allgemeine Entfaltung eines kosmischen *Mahân*, *Ahaṅkâra*, *Manas* u. s. w. stehen; doch kommt dieser Gedanke nur ganz nebenbei vor, spielt keine Rolle und erscheint wie eine abgedrungene Konzession an den Realismus. In der That sieht man nicht, wozu sie dienen soll, da jedes Liṅgam aus sich, in jedem Lebenslaufe wieder neu, die fünf groben Elemente, mithin die materielle Aufsenwelt, heraussetzt.

Ursprüngliche Intention.

Die ursprüngliche Intention des Systems scheint eine andre zu sein. Das Eintreten des *Ahaṅkâra* oder Ichmacher in die Entwicklungsreihe weist darauf hin und ist nur dann verständlich, wenn in ihm der Übergang liegt von der allgemein-kosmischen zu einer psychischen Evolution. Kosmisch ist ohne Zweifel die allen gemeinsame *Prakṛiti*, kosmisch auch scheint, wie ihr Name *Mahân* „der Grofse" zu verstehen giebt, die *Buddhi* zu sein, als der aus dem Unbewufsten hervorgehende Intellekt als Träger der Erscheinungswelt (der *Hiraṇyagarbha* des Vedânta, oben Kap. VI, 5, S. 179 fg.), nur dafs eine psychische Abzweigung desselben als individuelle Buddhi

in das Liṅgam hereingenommen wird; der Kern des Liṅgam ist dann der *Ahaṅkâra*, als Princip der Individuation, aus dem weiter einerseits der individuelle Intellekt (*Manas* und *Indriya*'s), anderseits die *Tanmâtra*'s, und aus ihnen die groben Elemente, für jedes Individuum wieder neu, entspringen. — Wenn endlich die Interpreten die Reihenfolge von *Buddhi*, *Ahaṅkâra*, *Manas* damit rechtfertigen, dafs das *Manas* die Vorstellungen bilde, der *Ahaṅkâra* sie sich individuell aneigne, und die *Buddhi* dieselben zu Entschlüssen (*adhyavasâya*) stempele, so würde daraus eine Abhängigkeit der *Buddhi* von *Ahaṅkâra* und *Manas* folgen, und somit gerade die umgekehrte genealogische Abfolge zu erwarten sein.

Das Sâṅkhyasystem ein Aggregat, kein Organismus.

Je mehr man in dieses System einzudringen sucht, um so mehr wird man des philosophisch Ungeniefsbaren, Unverständlichen finden. Verständlich wird das Ganze erst, wenn wir es als das letzte Resultat und die Zusammenschmelzung sehr heterogener Vorstellungsreihen ansehen, welche aus älterer Zeit überkommen waren, und deren Ursprung wir jetzt im einzelnen nachweisen wollen.

2. Genesis des Dualismus.

Der Dualismus ist eine Krankheit der Philosophie.

Wie es, populär gesprochen, nur einen Gott und nicht mehrere geben kann, so liegt es in der Natur eines philosophischen Princips, eine Einheit zu sein, aus welcher die Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen abgeleitet wird. Daher ist der natürliche Standpunkt für die Philosophie der Monismus, und der Dualismus, wo er immer in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, war immer die Folge vorhergehender, schwerer Störungen und gleichsam ein Symptom der Erkrankung des philosophierenden Geistes, wie denn der Dualismus des Empedokles, Anaxagoras und Demokrit veranlafst war durch den unversöhnbar scheinenden Konflikt der Lehren des Parmenides und Heraklit, und der Dualismus des Descartes seinen letzten Grund hatte in der schon bei Platon und Aristoteles beginnenden, naturwidrigen Auseinanderreifsung der abstrakten und der anschaulichen Vorstellungen (*cogitatio* und *extensio*). In ähnlicher Weise kann auch der

Dualismus der Sâṅkhyalehre schon als solcher keine ursprüngliche Naturanschauung sein (denn wie kämen zwei bis in die Wurzeln verschiedene Principien, wie Purusha und Prakṛiti, dazu, sich im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit zu finden und zu ergreifen, welch' unerhörter Zufall fügte es, dafs sie so zueinander pafsten, dafs sie sich zu einer Weltentwicklung verbinden konnten?), — vielmehr ist er aufzufassen als die Folge einer Selbstzersetzung der Upanishadlehre, wie wir jetzt nachweisen wollen.

Ursprünglicher Monismus.

Der Upanishadgedanke in seiner pantheistischen Form besagte, wie oben gezeigt, dafs Brahman die Welt geschaffen hat und dann als Seele in dieselbe eingegangen ist (*tat sṛishṭvâ, tad eva anuprâviçat*, Taitt. 2,6). Die individuelle Seele ist nicht etwas von Brahman Verschiedenes, sondern voll und ganz das Brahman selbst. Die Individualität sowie die Vielheit der Seelen ist ein blofser Schein. Aber dieser Schein verdichtet sich, in dem Mafse wie die empirische Erkenntnisweise zur Geltung kommt, zur Realität: der Pantheismus wird zum Theismus, nach welchem der höchsten Seele die individuelle als eine eigene Realität gegenübertritt, die Folge ist die Vielheit der individuellen Seelen, — das erste Dogma, wodurch sich das Sâṅkhyam vom Vedânta unterscheidet, und damit die erste Absurdität dieser Weltansicht. Denn die Seele bleibt nach wie vor, wie schon Yâjñavalkya gelehrt, das Subjekt des Erkennens. Eine Vielheit von Subjekten des Erkennens! Welcher philosophische Kopf erträgt diesen Gedanken? Das Subjekt des Erkennens ist in mir (*aham brahma asmi*) und nirgendwo sonst, denn alles aufser mir ist Objekt und darum eben nicht Subjekt.

Vielheit der Seelen.

Absterben der höchsten Seele.

Eine weitere Folge des Theismus ist der Atheismus. Die Spaltung des Âtman in individuelle und höchste Seele mufste zum Absterben des einen Zweiges — der höchsten Seele — führen, da sie ihre Lebenskraft in Wahrheit nur aus dem in mir vorhandenen — allein vorhandenen — Âtman geschöpft hatte. Nachdem dieser sich von ihr getrennt, war sie schwer aufrecht zu halten. Man brauchte nur die schöpferischen Kräfte (die Guṇa's, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*) in die Materie selbst zu verlegen, und Gott wurde überflüssig. Vergebens

protestiert gegen die einreifsende realistische Tendenz die Çvet. Up., vergebens versichert sie, dafs es Gottes Selbstkraft ist, welche sich in die eignen Guṇa's hüllt (1,3), dafs die Fäden des Pradhâna-Gewebes nur aus Gott stammen (6,10), ja, dafs die ganze Prakṛiti nur eine von Gott hervorgebrachte Illusion ist (4,10 *mâyâm tu prakṛitim vidyâd, mâyinam tu maheçvaram*), — nachdem Gott nicht mehr durch meinen Âtman bezeugt wurde, war er überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von dem rücksichtslosen Realismus der Sâṅkhya's über Bord geworfen zu werden, wodurch dann aus der alten Dreiheit (Gott, Welt, Seele), die in Wahrheit eine Einheit war (Çvet. 1,7. 12 etc.), die Zweiheit von *Prakṛiti* und *Purusha* wurde, von denen man nun nicht mehr zu sagen wufste, woher sie gekommen, und wie sie so zueinander passen mochten, dafs sie als der starke Blinde und der sehende Lahme (Sâṅkhyakârikâ 21) sich zum gemeinsamen Ziele verbinden konnten.

3. Genesis der Evolutionsreihe.

Purusha, Prakṛiti und *Mahân.*

Schon in den Kosmogonien des Ṛigveda pflegt an der Spitze der Weltentwicklung eine Dreiheit von Principien zu erscheinen, sofern 1) das Urwesen aus sich 2) die Urmaterie hervorgehen läfst und in dieser 3) als Erstgeborner der Schöpfung (*Hiraṇyagarbha, Brahmán*) selbst entsteht (oben S. 165 fg. und I, I, S. 143 fg. 153). Diese mehr und mehr typisch werdende Reihenfolge der drei obersten Principien ist der letzte Grund für die drei obersten Sâṅkhyaprincipien, 1) *Purusha*, 2) *Prakṛiti*, 3) *Mahân (Buddhi)*, nur dafs der Purusha, infolge seiner Spaltung in höchste und individuelle Seele und dadurch bedingten Absterbens der ersteren (des Urwesens), nur noch in seinen Absenkern, den individuellen Seelen, fortbesteht, welche als solche nicht mehr oberstes Princip sind, sondern, wie im vorigen Abschnitte gezeigt, der Prakṛiti als nebengeordnet gegenübertreten. Ein erstes Aufdämmern dieser Anschauung kann man schon Bṛih. 1,4,6 finden, wenn es dort heifst: „diese ganze Welt ist nur dieses: Nahrung und Nahrungesser"; jedenfalls werden diese Worte auf Prakṛiti und Purusha gedeutet in der ältesten, uns bekannten,

Darstellung der Sâñkhyaphilosophie, Maitr. 6,10, einem Abschnitt, welcher durch seine unvermittelte Gegenüberstellung von Prakṛiti und Purusha in Widerspruch tritt nicht nur gegen die Upanishadlehre, auch wo sie schon dem Sâñkhyismus zutreibt, sondern auch mit den übrigen Texten der Maitr. Up., z. B. 5,2 und 6,11—13. Aus diesem Ursprung der drei obersten Sâñkhyabegriffe erklärt sich auch die sonst nicht verständliche Erscheinung, daſs das Intellektuelle, nachdem es dem *Purusha* (dem Subjekte des Erkennens) überwiesen war und dadurch abgefertigt schien, dann doch auch wieder auf der objektiven Seite erscheint als die *Buddhi* oder der *Mahân*, d. h. „der Groſse"; dieser letztere Ausdruck erscheint (soweit wir sehen) an allen Stellen, wo das Genus bestimmbar ist, als Masculinum (meist in Komposition als *mahad-âdi*, *mahat-tattvam* „die Wesenheit des Groſsen") und taucht schon in den Upanishad's auf; so vielleicht schon in dem Verscitate Kaush. 1,7 als *ṛishir brahmamayo mahân*; dann als der *mahân âtmâ* Kâṭh. 3,10. 13 und 6,7, als der *agryaḥ purusho mahân* Çvet. 3,19, falls derselbe als der „erstentstandene, groſse Purusha" aufzufassen und somit zu identifizieren ist mit dem *Hiraṇyagarbha* 3,4. 4,12, dem *ṛishiḥ kapilaḥ, agre prasûtaḥ* 5,2, dem *jñaḥ sarvagaḥ* 6,17, dem *Brahmán*, welchem das Urwesen die Veden überliefert hat 6,18, und aus welchem das uralte Wissen erflossen ist 4,18. Es ist, wie der Vergleich dieser Stellen zeigt, der schon Ṛigv. 10,121 als erster aus den Urwassern geborne *Hiraṇyagarbha*, das intellektuelle Weltprincip, der Intellekt als Träger der Erscheinungswelt, welcher, nach Abstreifung der mythologischen Form, bei den Sâñkhya's als der *Mahân*, als die kosmische *Buddhi*, aus der Prakṛiti hervorgeht. Dieser entläſst dann weiter aus sich den *Ahañkâra* als Princip der Individuation, von welchem wiederum die individuellen Erkenntnisorgane (*Manas* und *Indriya*'s) und ihre Objekte (*Tanmâtra*'s, *Bhûta*'s) abhängen. Durch Hereinziehen in das Liñgam (den psychischen Organismus) gewinnt dann auch der Mahân, die Buddhi, neben der ursprünglichen, kosmischen eine psychische Bedeutung als Organ der Entscheidung (*adhyavasâya*).

Der Mahân (die *Buddhi*).

Die weiteren Stufen.

Der ganzen Konstruktion dieser Stufenreihe scheint der Gedanke zu Grunde zu liegen, daſs das Hervorgehen aus dem

Grund dieser Stufenreihe.

Urwesen denselben und nur umgekehrten Weg nimmt, wie das **Zurückgehen** in dasselbe. Nun lehren die Upanishad's ein dreifaches Zurückgehen in Brahman: 1) im Schlafe, 2) im Tode, 3) im Yoga, und bei Beschreibung dieses dreifachen Eingehens in Brahman kommen dann nach und nach alle die Principien zum Vorscheine, welche in dem Evolutionsschema der Sâñkhya's zu einem Ganzen vereinigt sind. Wir wollen dies an einigen Hauptstellen nachweisen.

Stufen des Eingehens in Brahman.

Beim Tiefschlafe

1) Beim **Tiefschlafe**, der ein Eingehen in Brahman ist, gehen nach Chând. 4,3,3 Rede, Auge, Ohr und Manas ein in den Prâṇa; und nach Praçna 4 gehen beim Traumschlafe die Indriya's in das Manas, und beim Tiefschlafe dieses mit ihnen in das Tejas ein; im Folgenden (4,7) wird geschildert, wie die fünf Bhûta's und die fünf Tanmâtra's sowie die fünf Erkenntnissinne und die fünf Thatsinne, ferner Manas, Buddhi, Ahañkâra, Cittam, Tejas, Prâṇa und die ihnen zukommenden Funktionen in den Âtman eingehen; dafs der aufgezählten Reihenfolge von unten nach oben das successive Eingehen entspreche, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber nach der Analogie anderer Stellen wohl annehmbar.

Beim Sterben.

2) Beim **Sterben** geht nach Chând. 6,8,6 (6,15,2) die Rede in das Manas, das Manas in den Prâṇa, der Prâṇa in das Tejas, das Tejas in die höchste Gottheit ein. Wie unter der Rede hier alle Indriya's, so scheinen unter Tejas alle drei Urelemente (*Tejas*, *Âpas*, *Annam*, aus denen ja nach Chând. 6,5,4 Rede, Prâṇa und Manas bestehen) verstanden werden zu müssen, welche, wie wir später sehen werden, zur Prakṛiti mit ihren drei Guṇa's sich fortentwickelt haben.

Beim *Yoga*.

3) Beim **Yoga** sollen nach Kâṭh. 3,10—13 (und, im wesentlichen übereinstimmend, 6,7—11) die Sinnendinge und Sinne im Manas absorbiert werden, dieses in der *Buddhi* (= *jñâna' âtmâ* = *sattvam*), diese im *mahân âtmâ*, dieser endlich im *avyaktam* (= *çânta' âtmâ*), wodurch der *Purusha* von ihnen allen isoliert und der Erlösung teilhaftig wird. Hiernach würden wir für die Rückkehr in das Urprincip im Tode, Yoga und Tiefschlafe folgende Stufenordnungen (die Reihenfolge bei Praçna 4 problematisch) gewinnen:

Beim Sterben (Chând. 6,8,6):	Beim Yoga (Kâṭh. 3,10—13. 6,7—11):	Beim Tiefschlafe (Praçna 4,7):
parâ devatâ	*purusha*	*âtman*
tejas (âpas, annam)	*avyaktam (çânta' âtman)*	*prâṇa* *tejas*
prâṇa	*mahân âtmâ* *buddhi*	*cittam* *ahaṅkâra* *buddhi*
manas	*manas*	*manas*
vâc (u. s. w.)	*arthâḥ* und *indriyâṇi*	*taṅmâtra, bhûta, indriya.*

Mit diesen Stufen der (beim Sterben, Tiefschlaf und Yoga stattfindenden) Involution in das Urwesen, vergleiche man die Stufen der Evolution der Dinge aus dem Urwesen, wie sie zuerst (noch unabgeklärt und mit einigen zweifelhaften Punkten) Muṇḍ. 1,1,8—9. 2,1,2—3, und in abgeklärter Form im spätern Sâṅkhyam (zuerst wohl Maitr. 6,10) erscheinen:

Entsprechend wurde das Hervorgehen konstruiert.

Muṇḍ. 1,1,8—9.	Muṇḍ. 2,1,2—3.	Späteres Sâṅkhyam.	
yaḥ sarvajñaḥ, sarvavid	*purusha*	*prakṛiti*	‖ *purusha*
annam (= *avyâkṛitam*, Çaṅk.)	*aksharam*		
prâṇa (= *Hiraṇyagarbha*, Çaṅk.)	*prâṇa*	*mahân* *ahaṅkâra*	
manas	*manas* und Sinnesorgane	*tanmâtra*	*manas* u. *indriya*'s
satyam, lokâḥ, karmâṇi	die Elemente	*bhûta*'s.	

Der Vergleich dieser Schemata macht es sehr wahrscheinlich, dafs das eigentliche Motiv für die Evolutionsstufen der Sâṅkhyalehre, neben der aus dem Ṛigveda überkommenen Trias der obersten Principien (Urwesen, Urmaterie, Hiraṇyagarbha, welche zu *Purusha*, *Prakṛiti*, *Mahân* werden), die in den Upanishad's gelehrte Stufenfolge des Eingehens in Brahman bei Tiefschlaf, Tod und Yoga ist; und hierdurch wird begreiflich, dafs, wenn die spätern Sâṅkhya's ihre Stufenfolge durch den psychologischen Prozefs beim Erkennen zu rechtfertigen suchen, dieses nur in künstlicher und philosophisch nicht befriedigender Weise geschehen kann.

4. Genesis der Guṇalehre.

Die drei *Guṇa's.*

Der eigentümlichste Bestandteil des Sâṅkhyasystems ist die Lehre von den drei *Guṇa*'s, welche auf dem Gedanken beruht, dafs die drei im psychischen Organismus sich bethätigenden Kräfte, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* (die der modernen Unterscheidung von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion nahe kommen) auch schon in der Prakṛiti vorhanden sind und deren ganzes Wesen ausmachen.* So neu auch diese Lehre bei ihrem ersten Auftreten in der Çvetâçvatara-Upanishad (1,3. 4,5. 5,7. 6,3—4. 6,11. 6,16) erscheint, so beruht doch auch sie auf ältern Voraussetzungen. Wir gehen dabei aus von dem Verse Çvet. 4,5 (= Mahânâr. 10,5):

Der Vers von der Ziege, Çvet. 4,5.

> Die eine Ziege, rot und weifs und schwärzlich,
> Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
> Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
> Der andre Bock verläfst sie, die genossen.

Dafs dieser Vers den Grundgedanken der Sâṅkhyalehre zum Ausdrucke bringt, unterliegt keinem Zweifel. Das verschiedenartige Verhalten der vielen *Purusha*'s zu der einen *Prakṛiti* kann gar nicht treffender illustriert werden als durch das verschiedenartige Verhalten der vielen Böcke zu der einen Ziege. Unter diesen Umständen ist es unvermeidlich, die Bezeichnung der Ziege als „rot, weifs und schwarz" (*lohita-çukla-kṛishṇa*, nach Çaṅkara's Lesung) auf die drei Guṇa's zu beziehen, aus denen die Prakṛiti besteht. Zugleich aber weisen diese drei Ausdrücke sowohl durch ihre Namen als auch durch die Reihenfolge derselben, welche nach der Sâṅkhyalehre eine

Beziehung auf die *Guṇa's.*

* Die *Prakṛiti* ist im Grunde nur die Potentialität (daher *avyaktam*), d. h. der Inbegriff der drei Faktoren (*guṇa*, nach *dviguṇa, triguṇa* u. s. w. gebildet, vgl. *guṇayati* multiplizieren), welche in allem Existierenden stecken, und aus deren mannigfachen Durchdringungen (*anyonya-abhibhava-âçraya-janana-mithuna*) alle psychischen Organismen (*liṅga*) und, als deren blofse Folie, die materielle Natur (*bhûta*) bestehen. Alles Seiende ist sonach ein Produkt aus *sattvam* (Freude, φιλία), *rajas* (Schmerz, νεῖκος) und *tamas* (Gleichgültigkeit, Apathie).

andre sein müfste, zurück auf Chând. 6,4, wo alles in der Welt als aus den drei (aus dem einen Seienden hervorgegangenen) Elementen, Glut, Wasser und Nahrung, bestehend nachgewiesen wird: an allen Dingen (als Beispiele dienen Feuer, Sonne, Mond und Blitz) ist das Rote *(lohita)* Glut, das Weifse *(çukla)* Wasser, das Schwarze *(kṛishṇa)* Nahrung. Die Wiederkehr derselben Ausdrücke und in derselben Reihenfolge in dem Verse Çvet. 4,5 beweist, dafs derselbe ohne Zweifel mit Recht von Bâdarâyaṇa und Çañkara (Sûtra 1,4,8—10) auf Chând. 6,4 bezogen wird. Ebenso aber müssen wir dem bei Çañkara auftretenden Opponenten Recht geben, wenn er den Vers mit folgenden Worten auf die Sâñkhyalehre bezieht: „In diesem Verse sind unter den Worten «rot und weifs und schwarz» das *Rajas, Sattvam* und *Tamas* zu verstehen. Das Rote ist das *Rajas* (Leidenschaft), weil es seiner Natur nach rot macht (in Aufregung versetzt, *rañjayati*); das Weifse ist das *Sattvam* (Wesenheit, Güte), weil es seiner Natur nach aufhellt; das Schwarze ist das *Tamas* (Finsternis), weil es seiner Natur nach verdunkelt. Es ist die Gleichgewichtslage dieser Guṇa's, welche hier nach der Beschaffenheit der Teile, aus denen sie besteht, als «rot und weifs und schwarz» bezeichnet wird. Und weil diese die ursprüngliche ist, darum heifst sie *ajâ* (die Ziege, auch: die Ungeborne), indem die Sâñkhya's von ihr sagen: «erschaffend, nicht erschaffen ist die Urnatur» (Sâñkhyak. 3). . . . Jene Urmaterie also gebiert viele, mit den drei Guṇa's behaftete, Junge; und von ebenderselben wird gesagt, dafs der eine Ungeborne (oder Bock, *aja*), d. h. der eine Purusha sie «in Liebesbrunst», in Zuneigung, Anhänglichkeit «hege» (bespringe), indem er, zufolge des Nichtwissens, dieselbe für sein eignes Selbst ansieht und demgemäfs, aus Unvermögen zu unterscheiden, sich selbst für den Träger der Lust, Unlust und Verblendung [welche das Wesen von *Sattvam, Rajas* und *Tamas* ausmachen] hält und somit in der Seelenwanderung befangen bleibt, — während hinwiederum ein andrer «Ungeborner», d. h. ein Purusha, der jene Erkenntnis der Verschiedenheit erlangt hat und nicht mehr an ihr hängt, «sie», nämlich die Urmaterie, «verläfst», sie, «die genossen», deren Geniefsen zu Ende

Ursprüngliche Beziehung auf Chând. 6,4.

gegangen ist: diese also verläfst er, das heifst, er wird von ihr erlöst."

In dieser Kontroverse haben beide Teile Recht: der Vedântist, sofern der Vers ohne Zweifel sich auf Chând. 6,4 zurückbezieht, und der Sâñkhyist, sofern die drei Grundstoffe, welche nach Chând. 6,2 aus dem „Einen ohne Zweites" hervorgehen, und aus denen alles in der Welt durch Mischung entsteht, psychologisch umgeformt worden sind zu den drei Guṇa's, welche ebenfalls die Grundstoffe sind, nur dafs jeder dieser drei Grundstoffe zum Träger und Ausdruck einer der drei, in unserm Innern herrschenden, psychischen Grundkräfte geworden ist. Da das Wort *Guṇa* (Faktor) sowohl auf die Grundstoffe als auch auf die Grundkräfte passen würde (in ihm liegt nur, dafs alles aus dem Urwesen Stammende „dreifach", *triguṇam*, ist), und da es in allen Stellen der Çvet. Up., in der es zuerst vorkommt (1,3. 4,5. 5,7. 6,3—4. 6,11. 6,16), sehr wohl noch als Grundstoff im Sinne von Chând. 6,2 und dem daran anknüpfenden Verse Çvet. 4,5 gefafst werden kann, so würde nichts hindern, anzunehmen, dafs jene Umformung der drei Grundstoffe in drei Grundkräfte — oder vielmehr jene Auffassung jedes der drei Grundstoffe als Träger einer bestimmten Grundkraft — geradezu in Anknüpfung an den obigen Vers Çvet. 4,5 sich erst weiterhin entwickelt hat. Vollzogen hat sich dieselbe mit und durch Einführung der Namen *Sattvam, Rajas* und *Tamas,* welche in dem hier in Frage kommenden Sinne nicht vor Maitr. 3,5. 5,2 u. s. w. nachweisbar sind (über Atharvav. 10,8,43 vgl. oben I, I, S. 324).

Die drei Grundstoffe werden zu Trägern der drei Grundkräfte.

5. Genesis der Heilslehre.

Vedânta und Sâñkhyam proklamieren beide als ihre Grundanschauung den Satz: durch die Erkenntnis erfolgt die Erlösung. Dieser Satz pafst durchaus zu den Voraussetzungen der Vedântalehre, nicht aber zu denen des Sâñkhyam.

Heilslehre des Vedânta.

Nach der Upanishadlehre ist der Âtman allein real; die vielheitliche Welt ist eine Illusion; diese Illusion wird durch die erwachende Erkenntnis durchschaut, und hierin besteht die Erlösung. Hier stimmt alles vollkommen zusammen.

Anders im Sâñkhyam. Hier ist die Materie ebensogut eine Realität wie die Seele, kann folglich nicht von ihr, wie im Vedânta, als eine Illusion erkannt werden. Die Illusion, welche durchschaut werden mufs, liegt hier nur in der Verbindung zwischen Prakṛiti und Purusha. Aber dieser Gedanke ist philosophisch nicht durchführbar. Denn eine Verbindung besteht entweder in Wirklichkeit, oder sie besteht nicht. Ist sie real, so kann alle Steigerung des Erkennens nicht zu einer Lösung der Verbindung führen, sondern höchstens zu einem deutlichen Bewufstsein der Verbindung, womit dieselbe aber noch nicht gelöst ist. Das Binsenschwert des Erkennens kann wohl den Nebel einer Illusion, nicht aber eine realiter vorhandene Verbindung durchschneiden. Ist hingegen die Verbindung zwischen den beiden Realen, Purusha und Prakṛiti, nicht real, so besteht sie eben gar nicht: es ist dann nicht wahr, dafs der Purusha die Prakṛiti „beleuchtet“, nicht wahr, dafs die Prakṛiti im Purusha „sich spiegelt“, und diese Durchleuchtung oder Widerspiegelung darf nicht benutzt werden, um das Phänomen des Leidens zu erklären, weil sie eben nicht vorhanden ist.

Heilslehre des Sâñkhyam.

Das Dilemma, an dem sie scheitert.

Für den sekundären Charakter der Heilstheorie des Sâñkhyasystems zeugt auch der in ihr herrschende Pessimismus. Auch die alten Upanishad's erwähnen gelegentlich die leidvolle Beschaffenheit des Daseins (*ato 'nyad ârtam*, Bṛih. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23), auch nach ihnen schwindet mit der Illusion des empirischen Daseins auch die Möglichkeit des in ihr einbegriffenen Leidens (*tarati çokam âtmavid*, Chând. 7,1,3), aber dies ist doch nur eine Nebenfrucht, und der Hauptnachdruck liegt auf der Befreiung von der angebornen *Avidyâ* durch Erkenntnis des Âtman. Anders in der weitern Folge. Mehr und mehr tritt die pessimistische Anschauung in den Vordergrund; sie nimmt einen breiten Raum ein schon Kâṭh. 1, einen noch breitern in den Deklamationen des Bṛihadratha, Maitr. 1. Ihren Höhepunkt erreicht diese pessimistische Strömung im Sâñkhyasystem, für welches die ganze Philosophie nur eine Forschung nach der Ursache der Abwehr der dreifachen Schmerzen ist (Sâñkhyakârikâ 1). Ein solcher Standpunkt ist überall, wo er in der Philosophie auftritt, ein Symptom der

Pessimismus der Upanishad's.

Zunahme des Pessimismus.

Philosophie als *remedium*, ein Symptom der Ermüdung.

Ermüdung. Ursprünglich wurzelt die Philosophie in dem reinen Triebe nach Erkenntnis und kennt keinen andern Zweck als die Erforschung der Wahrheit. Erst nachdem dieser Trieb erlahmt ist, wird die Philosophie zu einem bloſsen Mittel zum Zwecke, zu einem *remedium* der Leiden des Daseins: so in Griechenland in den nacharistotelischen Schulen; so in Indien im Sâñkhyasystem und im Buddhismus.

Des Systems der Upanishad's dritter Teil:

Psychologie

oder die Lehre von der Seele.

XI. Die höchste und die individuelle Seele.

1. Die Anschauung des spätern Vedânta.

Höchste und individuelle Seele.

Der Vedânta des Çankara und seiner Schule unterscheidet von der einen höchsten Seele *(paramâtman)* eine Vielheit individueller Seelen *(jîva âtman, çârîra âtman)*. Erstere ist allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, letztere sind nach Wissen, Macht und räumlicher Ausbreitung beschränkt. Erstere ist weder Thäter noch Geniefser und daher von jeher erlöst, letztere sind handelnd und geniefsend und dadurch in den ewigen Wanderungslauf des Saṃsâra verstrickt und der Erlösung bedürftig. Dennoch sind die individuellen Âtman's von dem höchsten Âtman nicht eigentlich verschieden. Jede von ihnen ist voll und ganz der höchste Âtman selbst, wie er, seinem wahren Wesen nach durch die *Upâdhi*'s (Manas, Indriya's u. s. w.) verhüllt, zur Erscheinung kommt. Diese Upâdhi's können sein wahres Wesen nicht ändern, sowenig wie die Reinheit des Bergkrystalls durch die rote Farbe aufgehoben wird, mit der er von aufsen bestrichen ist. Es ist vielmehr nur die *Avidyâ*, das Nichtwissen, welches dem höchsten Âtman die Upâdhi's aufbürdet und ihn dadurch als individuellen Âtman anschaut. Somit hat die ganze individuelle

Die individuelle Seele beruht nur auf der *Avidyâ*.

Dennoch als eine Realität behandelt.

Seele als solche keine Realität, und dennoch kann das System es nicht vermeiden, sie als eine Realität zu betrachten und von ihren Organen, ihren Zuständen, ihrer Wanderung und endlichen Erlösung ausführlich zu handeln. Dieser im System liegende innere Widerspruch, wie auch schon die Bezeichnung der beiden verschiedenen und doch auch wieder nicht verschiedenen Wesenheiten durch das eine Wort *Âtman* deutet darauf hin, dafs die ganze Theorie von einer zweifachen, einer höchsten und einer individuellen, Seele sekundären Ursprungs ist. Ihre Genesis haben wir jetzt in den Upanishad's zu verfolgen.

Sekundärer Charakter dieser ganzen Theorie.

2. Ursprünglich nur eine Seele.

Der Idealismus kennt nur eine Seele.

Die ältesten Upanishadtexte kennen nicht zwei Seelen, sondern nur eine. „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist" (Bṛih. 3,4,1. 3,5,1). Der in der Erde, dem Wasser, dem Feuer, in Luftraum, Wind, Himmel, Sonne u. s. w. wohnend, von ihnen verschieden ist, dessen Leib sie sind, der sie alle innerlich regiert, „der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche. Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm einen Sehenden, Hörenden, Verstehenden, Erkennenden" (Bṛih. 3,7,3—23). Dieser allein vorhandene Âtman ist das Subjekt des Erkennens in uns, welches als solches die ganze Welt der Vorstellung trägt, in welchem alles und aufser welchem nichts ist, und mit dessen Erkenntnis daher alles erkannt ist (Bṛih. 2,4,5). Dies ist der Standpunkt des reinen Idealismus, welcher eine vielheitliche Welt und alles, was aufser dem erkennenden Subjekte wäre, verneint. Er wird zum Pantheismus, indem er ein relatives Dasein der Welt zugesteht, diese ganze Welt aber mit dem Âtman, dem Subjekte des Erkennens, identisch setzt. Eine solche Gleichung, so oft sie wiederholt wird, ist aber und bleibt sehr undurchsichtig, und, um sie dem empirischen Verständnis näher zu bringen, wird, mit Zurückgehung auf die alten Kosmogonien, gelehrt, dafs der Âtman die Welt erschaffen habe und dann als Seele in dieselbe eingegangen sei: *anena jîvena âtmanâ*

Ebenso der Pantheismus und Kosmogonismus.

anupraviçya, Chând. 6,3,2. Hier hören wir zuerst das Wort *jîva âtman*, welches später, im Gegensatze zur höchsten, „die individuelle Seele“ bedeutet. Aber auch hier noch ist kein solcher Gegensatz vorhanden; es ist der allein vorhandene, weltschaffende Atman selbst, welcher als *jîva âtman* in die von ihm erschaffene Welt eingeht. Weder auf dem Standpunkte des reinen Idealismus, noch in seinen empirischen Variationen als Pantheismus und Kosmogonismus besteht ein Gegensatz zwischen der höchsten und individuellen Seele. Er tritt ein erst in dem Augenblick, wo der weltschaffende und dann in seine Schöpfung eingegangene Âtman als eine Zweiheit einander gegenübergestellt werden; diese weitere Accommodation an das empirische Bewufstsein haben wir als Theismus bezeichnet, für welchen die ursprüngliche Einheit des Âtman als Gott und Seele auseinandertritt.

Erst der Theismus scheidet höchste und individuelle Seele.

3. Die individuellen Seelen neben der höchsten.

Die gebundene Seele und die erlöste.

Alle Upanishad's, auch die ältesten, wenn sie die Zustände der Bindung im Saṃsâra und der Erlösung aus demselben behandeln, unterscheiden die gebundene Seele von der erlösten, die zur Erlösung eingehende von der, zu welcher sie eingeht, und hierbei kommt es oft genug zu einer poetischen Personifikation beider Zustände als der im Saṃsâra befangenen und der erlösten, göttlichen Seele, wie z. B. Chând. 3,14,4 „zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen“, oder Kaush. 1, wo geschildert wird, wie die ins Jenseits gelangende Seele vor den Thron des Brahmán (masc.) tritt und von ihm über ihr Wissen befragt wird. Aber schon die Antwort, welche sie giebt (Kaush. 1,6): „eines jeglichen Wesens Selbst bist du, und was du bist, das bin ich“, beweist, dafs diese poetischen Gegenüberstellungen durchaus beherrscht bleiben von dem Bewufstsein der Einheit des *Âtman*. Eine wirkliche Scheidung zwischen der individuellen und höchsten Seele findet sich erst in denjenigen Texten, in welchen die letztere zum Begriffe eines der Seele gegenüberstehenden, persönlichen Gottes sich verhärtet, durch dessen „Gnade“ dann die Erlösung bedingt ist. Dies geschieht, wie wir früher sahen,

Die individuelle Seele und die höchste.

zuerst in der Kâṭhaka-Upanishad, und dem entspricht es, dafs wir die erste wirkliche Unterscheidung der höchsten und der individuellen Seele Kâṭh. 3,1 antreffen:

Zwei, Trinker der Vergeltung ihrer Werke
Droben im Jenseits, fuhren in die Höhle;
Schatten und Licht nennt sie, wer Brahman's kundig.

Die Einheit der beiden, hier unterschiedenen Seelen kommt darin zum Ausdruck, dafs das „Trinken der Vergeltung", welches nur der individuellen Seele zukommt, beiden zugeschrieben wird, sowie auch darin, dafs die höchste Seele als das Licht bezeichnet wird, welchem die individuelle Seele als blofser wesenloser Schatten anhängt (vgl. Kâṭh. 6,5). Hierauf beruht wohl Praçna 3,3: „Aus dem *Âtman* entsteht dieser *Prâṇa*; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus". In den weiter folgenden Worten Kâṭh. 3,4 begegnen wir auch zuerst der Bezeichnung der individuellen Seele als des *bhoktar*, des „Geniefsers", welcher durch den ganzen Lebenslauf die Frucht der Werke des vorherigen Lebens zu geniefsen, d. h. abzubüfsen, hat. Dieser Geniefser, die individuelle Seele, entsteht dadurch, dafs der Âtman (die höchste Seele) sich mit den Organen, Manas und Indriya's, verbindet (Kâṭh. 3,4). Die Bezeichnung der individuellen Seele als *bhoktar* kehrt wieder Çvet. 1,8. 9. 12. 5,7. Die Entlehnung aus Kâṭh. 3,4 ist, nach dem ganzen Zusammenhange beider Werke, wohl zweifellos (vgl. Up. S. 289). Ebendaselbst, Çvet. 4,6—7 (und wohl abhängig davon Muṇḍ. 3,1,1—2), wird mit Umdeutung des Verses Ṛigv. 1,164,20 (über die ursprüngliche Bedeutung vgl. oben I, i, S. 112—113) der Gegensatz zwischen individueller und höchster Seele in bedeutsamer Verschärfung dargelegt:

Der „Geniefser" (*bhoktar*).

„Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde
Umarmen einen und denselben Baum;
Einer von ihnen speist die süfse Beere,
Der andre schaut, nicht essend, nur herab" (Ṛigv. 1,164,20).

Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

Der Îçvara und „der andere“.

Als eine weitere Auslegung dieses Gegensatzes dient der ganze Adhyâya, Çvet. 5. Hier wird zunächst Vers 2—6 die höchste Seele geschildert, wie sie zu Anfang als Erstgebornen den Hiraṇyagarbha *(kapila ṛishi)* erzeugte, wie sie das Netz der Weltausbreitung immer wieder ausspannt und einzieht, wie sie als der Vergeltung übende Îçvara die Frucht aller Werke wachsen macht und zur Reife bringt. Dann folgt, Vers 7—12, die Schilderung des „Andern“ (der Ausdruck knüpft an den soeben citierten Vers 4,7 an), d. h. der individuellen Seele:

7. Bestimmtheithaft, fruchtreicher Werke Thäter
Und eben dessen, was er that, Geniefser,
So wandert er als Lebensherr allformig,
Drei-Guṇa-haft, dreipfadig, je nach seinem Werk.

8. Zollhoch an Gröfse, sonnenähnlich leuchtend,
Mit Vorstellung und Ichheit ausgestattet,
Erscheint, kraft seiner Buddhi, seines Âtman,
Wie einer Ahle Spitze grofs der Andre.

9. Spalt' hundertmal des Haars Spitze
Und nimm davon ein Hundertstel,
Das denk' als Gröfse der Seele,
Und sie wird zur Unendlichkeit.

10. Er ist nicht weiblich, noch männlich,
Und doch ist er auch sächlich nicht;
Je nach dem Leib, den er wählte,
Steckt er in diesem und in dem.

11. Durch Wahn des Vorstellens, Berührens, Sehens,
Fährt er als Seele, seinem Werk entsprechend,
Durch Essens, Trinkens, Zeugens Selbsterschaffung,
Abwechselnd hier und dort in die Gestalten.

12. Als Seele wählt viel grobe und auch feine
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;
Und was ihn band, kraft seines Werks und Selbstes,
In diese, bindet wieder ihn in andre.

Kleinheit und unendliche Gröfse der Seele.

Im Gegensatz zur allgegenwärtigen höchsten Seele wird hier die individuelle Seele, wie sie mit *Saṃkalpa* (der Thätigkeit des *Manas*), *Ahañkâra* und *Buddhi* behaftet, die Frucht

ihrer Werke geniefst, in zunehmender Steigerung bezeichnet als „zollhoch“, als „einer Ahle Spitze grofs“, als so klein wie der zehntausendste Teil einer Haarspitze, — „und sie“, heifst es weiter, „wird zur Unendlichkeit“; d. h. nach Aufhebung des Irrtums der empirischen Realität erkennen wir diese unendlich kleine individuelle Seele als identisch mit der unendlich grofsen höchsten Seele. Die deutliche Unterscheidung und dann doch immer wieder behauptete Identität beider ist schon der Standpunkt des spätern Vedânta, wie wir ihn oben zu Eingang dieses Kapitels charakterisiert haben.

4. Grund der Verkörperung.

Spätes Aufkommen dieser Frage.

Aber wenn die individuelle Seele neben der höchsten ein blofser Schein ist, wie kommt die ewig erlöste, selige höchste Seele dazu, diesen Schein anzunehmen und als individuelle Seele, abgeirrt von ihrer wahren Wesenheit, gebunden zu werden, zu wandern und zu leiden? — Diese Frage taucht erst in den spätesten Upanishad's auf, und die Antworten auf sie sind sehr unbestimmt und ungenügend.

„*manokṛitena*“, Praçna 3,3.

Praçna 3,1 wird die Frage aufgeworfen: „Woher entsteht dieser Prâṇa (die individuelle Seele)? Und wie kommt er in diesen Leib hinein?“ — Die Antwort lautet: „Aus dem Âtman (der höchsten Seele) entsteht dieser Prâṇa; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus. Und er kommt hinein in diesen Leib *manokṛitena*“, welches Çañkara erklärt als: *manaḥ-saṃkalpa-icchâ-âdi-nishpanna-karma-nimittena* „vermöge seiner aus dem Wollen, dem Wünschen u. s. w. des Manas entsprungenen Werke“, wonach aus dem freien Willen der Seele die Werke und als ihre notwendige Konsequenz die Gebundenheit in dem Saṃsâra erfolgt wäre. Allerdings ist diese Erklärung grammatisch anfechtbar, da *manokṛitena* nur als *mano-(a)kṛitena* aufgelöst werden kann und bedeuten würde: ohne Zuthun ihres Willens, gegen ihren Willen ist die Seele dem Saṃsâra verfallen.

Verwirrung (*sammûḍhatvam*) des Âtman durch die Guṇa's, Maitr. 3,2.

Eingehender ist die Antwort, welche auf die nämliche Frage Maitr. 3,2 unter Anlehnung an die später im Sâñkhyam herrschende Terminologie gegeben wird. Nachdem der Unter-

schied zwischen dem ünsterblichen (höchsten) und dem natürlichen (individuellen) Âtman festgestellt worden, heifst es hier weiter: „Zwar besteht sein unsterblicher Âtman [unvermischt] fort wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte [der nur scheinbar deren Farbe annimmt]; aber doch wird dieser Âtman überwältigt von den Guṇa's der Prakṛiti. Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den in ihm selbst stehenden, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der Guṇa's fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlich, ungesammelt, und in den Wahn verfallend wähnt er: «ich bin dieser! mein ist dieses!» und bindet sich selbst durch sich selbst, wie ein Vogel durch das Netz."

„*nibadhnâti âtmanâ âtmânam*", Maitr. 3,2.

Erwähnt mag endlich noch der Vers werden, mit welchem die Maitr. Up. 7,11 schliefst:

Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,
Ward zweiheitlich das grofse Selbst.

Hiernach würde die individuelle Seele auf dem Wunsche der höchsten Seele beruhen, neben der ewigen Wahrheit auch die Illusion des Weltlebens kennen zu lernen.

Wunsch, auch die Täuschung zu kosten, Maitr. 7,11.

— So hatte schon jene alte Zeit mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, welche auch uns entgegentreten, wenn wir nach kausalen Zusammenhängen forschen in einer Region, welche ihrer Natur nach dem ganzen Kausalitätsverhältnis entrückt ist.

XII. Die Organe der Seele.

1. Spätere Ansicht.

Auch hier wird es zweckmäfsig sein, die Lehre des spätern Vedânta vorauszuschicken, um sodann die Entwicklung, welche zu ihr geführt hat, an der Hand der Upanishad's zu verfolgen.

Einteilung.

Çañkara unterscheidet, übereinstimmend mit den Anschauungen der modernen Physiologie, 1) *manas* und *indriya*'s (die Organe der Relation) und 2) die fünf *prâṇa*'s (Organe der Nutrition), wozu sich als begleitende Upâdhi's der Seele

3) *sûkshmam çarîram*, der feine Leib, und 4) ein von Geburt zu Geburt variabler Faktor, *karman*, die Werke des jedesmaligen Lebenslaufes, gesellen.

Manas und *Indriya's*.

1) Dem Gehirn als Centralorgan und seinen beiden Dependentien, den sensibeln und den motorischen Nerven, entspricht das Verhältnis des *Manas* (Verstand und bewufster Wille) zu den fünf *Jñâna-indriya's* oder Erkenntnissinnen (nach der Reihenfolge der fünf Elemente, denen sie gegenüberstehen: Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch) und den fünf *Karma-indriya's* oder Thatsinnen (Rede, Hände, Füfse, Zeugungs- und Entleerungsorgan). Die Jñâna-indriya's tragen die Sinneseindrücke dem Manas zu, welches dieselben zu Vorstellungen *(saṃkalpa)* verarbeitet; nach dieser Seite entspricht es unserm „Verstand"; diese Vorstellungen werden dann von dem auch den „bewufsten Willen" repräsentierenden Manas zu Entschlüssen *(saṃkalpa)* geformt und durch die fünf Karma-indriya's zur Ausführung gebracht. Die Aufstellung eines gemeinsamen Organs *(Manas)* für Verstand und bewufsten Willen und einer gemeinsamen Funktion *(saṃkalpa)* für Vorstellen und Entschliefsen, entspricht dem physiologischen Thatbestande, nach welchem das Gehirn sowohl die Eindrücke der sensibeln Nerven zu Vorstellungen formt, als auch diese Vorstellungen, soweit sie zu Willensentschliefsungen werden, durch die motorischen Nerven zur Ausführung bringt. Das Manas ist nach Çañkara das einzige Innenorgan *(antaḥkaraṇam)*. Buddhi, Ahañkâra und Cittam, welche vom Sâñkhyam und Yoga als besondere Organe behandelt werden, sind nach ihm nur Funktionen des Manas (zu Sûtram 2,4,6. 2,3,32, p. 711,11. 666,5).

Die fünf *Prâṇa's*.

2) Atmung, Blutumlauf und Ernährung sowie die Belebung des Organismus sind die Aufgaben des *Prâṇa*, welcher in seinen fünf Verzweigungen als *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Udâna* und *Samâna* den ganzen Leib durchzieht. Nach Çañkara (p. 723,1—4) bewirkt der *Prâṇa* das Ausatmen *(ucchvâsa)*, der *Apâna* das Einatmen *(niçvâsa)*; vgl. zu Chând. 1,3,3: *yad vai purushaḥ prâṇiti, mukha-nâsikâbhyâṃ vâyuṃ vahir niḥsârayati, sa prâṇa-âkhyo vâyor vṛitti-viçesho; yad apâniti, apaçvasiti, tâbhyâm eva antar âkarshati vâyuṃ, so 'pâno, 'pâna-âkhyâ vṛittiḥ* (anders zu Chând. 3,13,3. Praçna 3,5); der *Vyâna*

trägt das Leben, während man den Atem anhält; der *Samâna* ist das Princip der Verdauung; der *Udâna* bewirkt den Auszug der Seele aus dem Leibe beim Sterben. — Nach andern Lehrern (z. B. Vedântasâra § 94—98) dient der *Prâṇa* der Atmung, der *Apâna* der Entleerung, der *Vyâna* der Belebung, der *Udâna* dem Auszug, der *Samâna* der Assimilation der Nahrung.

Der feine Leib.

3) Ein dritter Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen ist der „feine Leib“ *(sûkshmaṃ çarîram)*, d. h. „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente“ *(deha-vîjâni bhûta-sûkshmâṇi)*. Während der grobe Leib im Tode dahinfällt, zieht der feine Leib mit den Organen aus; zum groben Leibe verhält er sich, wie der Same zur Pflanze, oder wie die mit der Seele ausziehende Funktion des Sehens, Hörens u. s. w. zu dem körperlichen Auge und Ohr.

Das moralische Substrat.

4) Aufser diesem elementaren Substrate *(bhûta-âçraya)*, aus welchem in der folgenden Geburt der Leib erwächst, wird die Seele endlich noch begleitet von dem moralischen Substrate *(karma-âçraya)*, welches die Beschaffenheit des neuen Leibes und Lebens bedingt. Dieses moralische Substrat wird gebildet durch die in dem jedesmaligen Lebenslauf begangenen Werke, ist somit für jede Seele und für jeden neuen Lebenslauf derselben ein verschiedenes. Ohne diesen Faktor würden die Seelen samt ihren Organen nicht von einander zu unterscheiden sein.

2. Der Âtman und die Organe.

Das Ich als Grund der Gewifsheit.

Bṛih. 1,4,1: „Am Anfang war diese Welt allein der Âtman in Gestalt eines Menschen. Der blickte um sich: da sah er nichts andres als sich selbst. Da rief er zu Anfang aus: «Das bin ich!» Daraus entstand der Name Ich. — Daher auch heutzutage, wenn einer angerufen wird, so sagt er zuerst: «Das bin ich!» und dann erst nennt er den andern Namen, welchen er trägt.“ — Nach dieser Stelle ist das erste Bewufstsein und damit der Ausgangspunkt und Träger aller Gewifsheit das Ichbewufstsein (Chând. 7,25,1 *ahañkâra* genannt), und zwar für die höchste ebensogut wie für die individuelle Seele, denn beide sind eins. Erst später, nachdem dieser

ursprüngliche Idealismus durch den zunehmenden Realismus verdunkelt und ein Unterschied zwischen höchster und individueller Seele aufgestellt worden, erscheint unter den Funktionen oder Organen der letztern (zuerst Çvet. 5,8 und Praçna 4,8, wie dann weiterhin Maitr. 2,5. 3,2. 6,5. Prâṇâgnihotra 4. Mahâ 1 und im Sâñkhyam) der *Ahañkâra*, — als wäre der weltschaffende Âtman etwas anderes als das Selbst in mir, welches, ebenso wie dem Descartes, auch schon den Indern als Anfang und letzter Grund aller Erkenntnis der Wahrheit galt. „Das Selbst ist die Basis *(âçraya)* für die Thätigkeit des Beweisens, und mithin ist es auch vor der Thätigkeit des Beweisens ausgemacht. Und weil es so beschaffen ist, deshalb geht es nicht an, dasselbe in Abrede zu stellen. Denn in Abrede stellen können wir eine Sache, die [von aufsen] an uns herankommt *(âgantuka)*, nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es“ (Çañkara zu Brahmasûtra 2,3,7, p. 620,4 fg.). Dieser Gedanke findet sich in den Upanishad's, aufser der oben angeführten Stelle Bṛih. 1,4,1, auch Çvet. 1,2 angedeutet, sofern es hier heifst:

> Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,
> Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser
> Als Urgrund denkbar? — Doch nicht! Denn ein Selbst ist!

Alle diese von andern Schulen aufgestellten Principien, Zeit, Natur, Notwendigkeit u. s. w., sind zu verwerfen, *âtmabhâvât*, weil als Princip der Dinge das Selbst, der Âtman anzunehmen ist, da er die notwendige Voraussetzung von allem andern ist.

Eingehen des Âtman in den Leib und seine Organe.

Dieser in einem jeden von uns wie vor Anfang aller Dinge sich als das Ich erfassende Âtman hat, wie die Stelle Bṛih. 1,4 weiter von empirischem Standpunkte aus darstellt, die Welt der Namen und Gestalten erschaffen und ist dann selbst als Seele in sie hineingegangen; „bis in die Nagelspitzen hinein“ erfüllt er den Leib und ist in ihm verborgen wie das Messer in der Scheide oder wie das Feuer in dem Brennholze. „Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand; alle diese sind nur Namen für

seine Wirkungen“ (Bṛih. 1,4,7). Er ist als Auge der Einigungsort *(ekâyanam)* aller Gestalten, als Ohr der Einigungsort aller Töne u. s. w. (Bṛih. 2,4,11). — „Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der Âtman, die Nase dient nur zum Geruche“ u. s. w. (Chând. 8,12,4). Das Auge ist nur Auge, das Ohr nur Ohr, dies erkennt der Brahmanwisser (Bṛih. 4,4,18) und läſst des Hörens Hören, des Denkens Denken, der Rede Reden u. s. w. fahren, um denjenigen zu ergreifen, von welchem Rede, Odem, Auge, Ohr und Manas zu ihren Verrichtungen angeschirrt und ausgesandt werden (Kena 1—2; vgl. die Paraphrase dieser Stellen Maitr. 6,31). Diese Wesensidentität der Organe mit dem Âtman erscheint dann in empirischer Auffassung als eine Schöpfung derselben aus ihm: „aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne“ (Muṇḍ. 2,1,3); nach Chând. 6,5 sind Manas, Prâṇa und Rede das feinste Edukt der aus dem Atman erschaffenen Elemente, Nahrung, Wasser und Glut. — Den Organen des individuellen Âtman entsprechen im Weltganzen die Naturkräfte (Naturgötter) als Organe des kosmischen Âtman. In Fortbildung der Vorstellungen, die wir aus dem Purushaliede Ṛigv. 10,90,13—14 (oben I, I, S. 157) kennen lernten, läſst Ait. 1,1—2 aus Mund, Nase, Augen, Ohren u. s. w. des Urmenschen die Götter Agni, Vâyu, Âditya, Diç u. s. w. entstehen, die dann als Rede, Geruch, Gesicht, Gehör in den individuellen Menschen hineinfahren. Umgekehrt sind es nach der Bṛih. Up., welche überhaupt ihren Ausgangspunkt vom Individuellen zu nehmen liebt (vgl. besonders Bṛih. 1,4,6 am Ende), die individuellen Organe, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas, welche als Kinder des Prajâpati zuerst entstehen, von den Dämonen mit Übel erfüllt und dann von dem Prâṇa über das Übel, den Tod hinausgeführt werden, um als Feuer, Wind, Sonne, Weltgegenden und Mond fortzubestehen (Bṛih. 1,3,11—16, vgl. Chând. 1,2). — Auf Vorstellungen wie diesen beruht die spätere Theorie (z. B. Praçna 3,8) von dem Protektorate, welches die Naturgötter über die psychischen Organe ausüben. Sie tritt zuerst hervor Bṛih. 4,4,1, wo geschildert wird, wie beim Tode das materielle Auge

Individuelle und kosmische Organe.

Protektorat der Götter über die Organe.

losgelassen wird (Bṛih. 4,3,36) und der Geist, der im Auge wohnte, nach auswärts, zur Sonne zurückkehrt (vgl. die Ausführungen Bṛih. 3,2,13), während das psychische Organ der Sehkraft sich im Herzen mit den übrigen Organen um die Seele schart, um mit derselben auszuziehen.

Name und Zahl der Organe.

Benennung und Aufzählung der Organe sind in den ältern Texten noch schwankend. Das Wort *indriyam* bedeutet Chând. 3,1,3. Bṛih. 6,4,5 fg. noch „die Kraft"; zur Bezeichnung der Organe, als der psychischen Kräfte im Menschen, wird es in den Upanishad's erst von Kaush. 2,15. Kâṭh. 3,4 an verwendet. In den ältern Texten werden sämtliche Organe, mittels *denominatio a potiori*, von dem das Leben bedingenden Atmungsorgan *(prâṇa)* als dem wichtigsten, *Prâṇa*'s, „die Lebenshauche" genannt; vgl. Chând. 5,1,15: „darum nennt man sie nicht die Reden, die Augen, die Ohren, die Verstande, sondern die Lebenshauche *(prâṇâḥ)* nennt man sie, denn der Odem *(prâṇa)* ist sie alle". — Auch über die Anzahl der Organe besteht keine Übereinstimmung. Öfter wird erwähnt, daſs der Mensch, nach dem Vorbilde des als Mond aufgefaſsten Prajâpati (Bṛih. 1,5,14), aus sechzehn Teilen bestehe; so in der Erzählung Chând. 6,7, vgl. Muṇḍ. 3,2,7. Praçna 6. Wie wenig man wuſste, was unter diesen sechzehn Teilen zu verstehen sei, zeigt Çatap. Br. 10,4,1,17, wo als solche die sechzehn Silben der Worte *loman*, *tuac*, *asṛij*, *medas*, *mâṅsam*, *snâvan*, *asthi*, *majjâ* (Haar, Haut, Blut, Saft, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark) gelten. Praçna 6 werden als die sechzehn Teile 1) Prâṇa, 2) *Çraddhâ*, Glaube, 3—7) die fünf Elemente, 8) *Indriyam*, die Sinnesorgane als Einheit, 9) *Manas*, 10) *annam*, Nahrung, 11) *vîryam*, Kraft, 12) *tapas*, 13) *mantrâḥ*, 14) *karman*, 15) *lokâḥ*, 16) *nâman* aufgezählt. Ebendieselben sind nach dem Kommentar Çvet. 5,14 zu verstehen. Vermutlich beruht auf dieser Sechzehnzahl der Teile des Menschen die spätere Zusammenfassung der Organe zu den zehn Indriya's nebst Manas und den fünf Prâṇa's. — Unter den „sieben Prâṇa's" Muṇḍ. 2,1,8 sollen, wie Çatap. Br. 6,4,2,5 und anderweit (oben I, 1, S. 296), die sieben Öffnungen am Haupte zu verstehen sein; diese nebst den beiden unterhalb werden Çvet. 3,18 und weiterhin (z. B. Yogaçikhâ 4. Yogatattvam 13. Bhag. G. 5,13)

Die sechzehn Teile des Menschen.

Die sieben Öffnungen am Haupte.

als die neun Thore der Leibesstadt bezeichnet; mit Einrechnung von Nabel und Brahmarandhram (Ait. 1,3,12) werden sie als elf gezählt Kâṭh. 5,1. Ein alter Vers (Atharvav. 10,8,9, oben I, I, S. 320) schilderte das Haupt als eine, mit der Öffnung nach der Seite liegende Trinkschale, an deren Rändern (den sieben Öffnungen am Kopfe) sieben Ṛishi's (die sieben Sinnesorgane) wohnen, welche mit den sieben Welthütern identisch sind. Eine Modifikation dieses Verses Bṛih. 2,2,3 nennt als achte die Rede, daher man unter dem siebenten Ṛishi (nach Ohren, Augen, Nasenlöchern) nochmals die *Vâc* als Organ des Geschmackes verstehen mufs, worauf auch die Bṛih. 2,2,4 nachfolgende Erklärung hinweist.

Die Organe entsprechen ursprünglich den sieben Öffnungen.

Die genannten sieben Öffnungen des Kopfes sind ohne Zweifel der Ausgangspunkt für die ursprüngliche Aufstellung der Sinnesorgane gewesen, wie daraus ersichtlich, dafs in den ältern Upanishadtexten als Sinnesorgane (*prâṇa*'s) in der Regel nur Rede, Odem (Geruch), Auge, Ohr und als fünftes Organ das Manas aufgezählt werden. So Bṛih. 1,3,2—6. 1,4,7. 2,2,3. Chând. 1,2,2—6. 2,7,1. 2,11,1. 3,18,1—6. 8,12,4—5. Kena 1. 4—8. Wo ihrer weniger sind, da pflegen besondere Gründe vorzuliegen, wie Bṛih. 3,1,3—6, wo eine Vierzahl gebraucht wird, oder Chând. 3,13,5. 5,23,2, wo die auffallende Lücke sich vielleicht daraus erklärt, dafs der Geruch durch die fünf Prâṇa's schon vorweggenommen war (vgl. Taitt. 1,7).

Weiterer Zuwachs.

Wo mehr als fünf Organe genannt werden, da pflegen sie sich an Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas als die ursprünglichen anzuschliefsen oder auch vorherzugehen; so Bṛih. 2,5,1—7 (*çarîram, retas*), 3,2,13. 3,7,16—23 (*tvac, vijñânam, retas*), 4,1,2—7 (*hṛidayam*), vgl. Ait. 1,1,4. Kaush. 3,5. — Eigentümlich ist

Graha's und Atigraha's.

Bṛih. 3,2,2—9, wo acht Sinnesorgane als die acht *Graha*'s oder Greifer (Geruchssinn, Rede, Zunge, Auge, Ohr, Manas, Hände, Haut) aufgezählt werden, welchen als *Atigraha*'s oder Übergreifer ihre Objekte (Geruch, Name, Geschmack, Gestalt, Ton, Begierde, Werk, Berührung) entsprechen. Über die hier vorkommende Bezeichnung des Geruchssinns und Geruchs durch *prâṇa* und *apâna* wird weiter unten zu handeln sein. Der Name *graha* (Greifer) für die Sinnesorgane soll nach Çaṅkara (zu Brahmasûtra 2,4,6, p. 713,11) bedeuten, dafs durch sie die

Seele an die Objekte gebunden werde *(badhyate kshetrajño 'nena graha-saṃjñakena bandhanena, iti).* Hierin kann man eine Bestätigung unserer, Upanishad's S. 430 aufgestellten, Vermutung finden, dafs auf dieser Stelle oder der in ihr auftretenden Anschauung die spätere Vorstellung von den „Knoten des Herzens" (zuerst Chând. 7,26,2, dann Kâṭh. 6,15. Muṇḍ. 2,2,8. 3,2,9 und als „Knoten des Nichtwissens" Muṇḍ. 2,1,10) beruht: *graha* und *atigraha* schlingen den Knoten, der sich bei der Erlösung auflöst. — In der Ceremonie Kaush. 2,15 begegnet uns zuerst in den Upanishad's für die Sinnesorgane der Name *Indriya*'s; als solche werden nebst *Manas* die zehn spätern, bis auf eine Ausnahme, aufgezählt; bei der Zusammenfassung am Schlusse werden sie wieder mit dem alten Namen *Prâṇa*'s bezeichnet. — Die älteste Stelle, welche die zehn spätern *Indriya*'s vollständig, mit Zufügung von *Manas* und *Hṛidayam*, aufführt, ist Bṛih. 2,4,11 (= 4,5,12); ohne *Hṛidayam* mit *Manas* in der spätern Elfzahl erscheinen sie zuerst Praçna 4,2, in deutlichem Gegensatze zu den fünf *Prâṇa*'s, während im weitern Verlaufe der Stelle (Praçna 4,8) die fünf Elemente, fünf Tanmâtra's, zehn Indriya's nebst ihren Objekten, sowie Manas, Buddhi, Ahañkâra, Cittam, Tejas und Prâṇa aufgezählt werden. Diese Stelle ist gleichzeitig der Vorläufer für die Sechzehnzahl der psychischen Organe des Vedânta und für die fünfundzwanzig Principien der Sâñkhya's.

Die Knoten des Herzens.

***Manas* und *Indriya*'s.**

3. Das *Manas* und die zehn *Indriya*'s.

Erstes Vorkommen von *Manas* und zehn *Indriya*'s neben den fünf *Prâṇa*'s.

Die erste Stelle, in welcher wie im spätern Vedânta die Indriya's als nicht mehr und nicht weniger als zehn aufgeführt, dem Manas als Centralorgan untergeordnet und mit diesem den fünf Prâṇa's als den auch im Schlafe fortwirkenden Kräften des unbewufsten Lebens entgegengestellt werden, ist Praçna 4,2: wie die Lichtstrahlen beim Sonnenuntergang in der Sonne sich sammeln, „also wird auch (beim Einschlafen) dieses alles im Manas als höchster Gottheit zur Einheit; daher kommt es, dafs dann der Mensch nicht hört, nicht sieht, nicht riecht, nicht schmeckt und nicht fühlt, nicht redet, nicht greift, nicht zeugt, nicht entleert und nicht hin und her geht,

sondern, wie man sagt, schläft. Dann wachen die Prâṇafeuer (*Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, die dann weiter erklärt werden) in dieser Stadt (des Leibes)". Diese Auffassung des *Manas* als Centralorgan der Erkenntnissinne und Thatsinne, der Kräfte des Wahrnehmens und bewufsten Wollens, also als das, was wir „Verstand" und „bewufsten Willen" nennen, hat sich erst allmählich herausgebildet. Ursprünglich ist *Manas* von allgemeinerer Bedeutung und entspricht in seiner Unbestimmtheit ungefähr dem, was wir als „Gemüt", „Sinn", „Herz", „Geist" bezeichnen. Als solches vertritt das Manas nicht selten das Seelische im allgemeinen und wird mitunter eine Bezeichnung des Princips der Dinge, des Brahman oder Âtman; vgl. die oben I, I, S. 205—206 nachgewiesenen Ansätze, Prajâpati als Manas zu fassen, und namentlich das schöne Lied Vâj. Saṃh. 34,1—6 (übersetzt oben I, I, S. 335), welches als *Çivasaṃkalpa* vom Oupnek'hat auch den Upanishad's eingereiht wird (Upanishad's S. 837). Auch in den Upanishad's finden sich gelegentlich Bezeichnungen für das Brahman wie *manomaya* „aus Manas bestehend" (Chând. 3,14,2. Bṛih. 5,6,1. Taitt. 1,6,1. Muṇḍ. 2,2,7), und das Manas ist eines der Symbole, unter denen Brahman verehrt wird (oben S. 101—102). Auch Ait. 3,2 erscheint noch das Manas unter den Funktionen oder Modifikationen des als „Bewufstsein" (*prajñânam*) geschilderten Brahman: „was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschlufs, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewufstseins"; — ja, auch in dem Abschnitte Kaush. 3, wo im allgemeinen das Manas in seiner spätern Bedeutung als Organ neben Rede, Gesicht, Gehör erscheint (vgl. 3,3: „man lebt auch ohne Manas, denn wir sehen Narren", und so im Folgenden) und wie diese dem „Bewufstsein" (*prajñâ = prâṇa = brahman*) untergeordnet wird (3,8: „nicht nach dem Manas soll man fragen, sondern den erkennen, der da denkt"), auch hier wird, im Widerspruche damit, 3,7 wieder *Manas* in der alten Weise als Synonymon von „Bewufstsein" verwendet: „denn nicht vermag, von der *Prajñâ* (Bewufstsein) verlassen, die Rede irgend einen Namen zum Bewufstsein zu

Ursprüngliche Bedeutung von *manas*.

bringen, denn man sagt: mein *Manas* (Geist) war anderswo *(anyatra me mano 'bhût)*, darum bin ich mir jenes Namens nicht bewufst geworden"; dasselbe wird dann weiter ebenso von den übrigen Organen, Odem, Auge, Ohr, Zunge u. s. w., gesagt, bis die Reihe an das *Manas* kommt, wo dann, um den Widerspruch in dem Doppelgebrauche dieses Worts zu verdecken, die Formel verwischt wird. — In seiner zweiten, engeren Bedeutung als das psychische Organ des Vorstellens und Wollens steht das Manas ursprünglich mit den Sinnesorganen auf einer Linie, wie die oben erwähnte, häufig vorkommende Aufführung der Sinnesorgane (*prâṇa*'s) als Rede, Odem, Auge, Ohr und Manas beweist; alle fünf sind dem Âtman untergeordnet, Bṛih. 1,4,7: „als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand *(manas)*; alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen"; alle fünf werden Bṛih. 1,3,2—6 von den Dämonen mit Übel erfüllt und sodann von dem Lebensodem im Munde *(âsanya prâṇa)* über das Übel und den Tod hinausgeführt. — Aber die richtige Erkenntnis, dafs alle Sinneswahrnehmung ein Werk des Verstandes *(manas)* ist, und mit ihr die Unterordnung der übrigen Sinnesorgane unter das *Manas* bricht sich schon in den Upanishad's Bahn und tritt zu Tage in dem berühmten, vielcitierten (ein Gegenstück zu dem Verse des Epicharmos: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά, bildenden) Ausspruche Bṛih. 1,5,3: „«Ich war anderswo mit meinem Verstande *(Manas)*, darum sah ich nicht; ich war anderswo mit meinem Verstande, darum hörte ich nicht», so sagt man; denn nur mit dem Verstande sieht man, und mit dem Verstande hört man. Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, — alles dies ist nur Manas. Darum, wenn einer auch von hinten berührt wird, so erkennt er es durch das Manas." Diese schon Maitr. 6,30 und seitdem unzähligemal reproduzierte und für alle Folgezeit autoritative Stelle besagt, dafs das Manas, obwohl nur Organ des Âtman, doch das Centralorgan des ganzen bewufsten Lebens ist, welches nicht nur als „die erste Wurzel der fünf Erkenntnissinne" (*pañca-buddhi-âdimûlam*, Çvet. 1,5) die Ein-

Manas als Sinnesorgan.

Manas als Centralorgan.

drücke des Gesichts, Gehörs, Geschmacks, Geruchs, Gefühls zu Vorstellungen (*saṃkalpa* = „die Bestimmung eines vorgestellten Objektes als schwarz, weiſs u. s. w.“, Çañk. zu Bṛih. 1,5,3) formt, daher man „nur mit dem Verstande sieht und mit dem Verstande hört“, sondern auch weiter diese Vorstellungen zu Willensentschlüssen (*saṃkalpa*, vgl. Chând. 7,4) stempelt, sodaſs im letztern Sinne das Manas zum Organ der Wünsche und ihrer Ausführung durch die fünf Thatsinne (Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen) wird; Bṛih. 4,1,6: „denn durch das Manas läſst man sich fortreiſsen zu einem Weibe und zeugt mit ihr einen Sohn, der einem ähnlich ist“; — Chând. 7,3,1: „und wenn einer sein Manas darauf richtet, die heiligen Lieder und Sprüche zu studieren, so studiert er sie; oder die Werke zu vollbringen, so vollbringt er sie; oder sich Söhne und Vieh zu wünschen, so wünscht er sie sich; oder sich diese Welt und jene Welt zu wünschen, so wünscht er sie sich“. Daher auch Taitt. 2,3 an dem aus Manas bestehenden (*manomaya*) Purusha „das Yajus das Haupt, die Ṛic die rechte Seite, das Sâman die linke Seite“ u. s. w. ist, weil auf den Veden der Opferkultus beruht, der in den egoistischen Wünschen der Götter nach Opfern, der Menschen nach den Segnungen der Götter seinen Grund hat (oben I, I, S. 92). — Die Superiorität des Manas über die Indriya's wird weiter entwickelt Kâṭh. 6,7 „höher als Sinne steht Manas“, und Kâṭh. 3,3, wo an dem Wagen des Leibes die Sinne als die Rosse, das Manas aber als deren Zügel vorgestellt werden. Noch mehr zu Gunsten des Manas verändert wird dieses Bild Maitr. 2,6, wo die Erkenntnissinne (*buddhi-indriyâṇi*) die fünf Zügel, die Thatsinne (*karma-indriyâṇi*) die Rosse, das Manas der Wagenlenker, und die Prakṛiti seine Peitsche sind. Mittels ihrer treibt das Manas die Thatsinne (Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen) zu ihrer Thätigkeit, welche dann vom Manas mittels der Erkenntnissinne (Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, Gefühl) gelenkt und kontroliert werden. — Spätern Stellen, welche das *Manas* neben den *Buddhîndriyâṇi* und *Karmendriyâṇi* aufführen, sind Garbha 4. Prâṇâgnihotra 4. Als zehn, mit Manas als elftem, werden die Indriyâṇi erwähnt Mahâ 1. Ihre zehn Funktionen werden schon in der oben

Saṃkalpa (Vorstellen und Wollen) als Funktion des Manas.

Manas als Zügel.

Manas als Wagenlenker.

aus Praçna 4,2 angeführten Stelle genannt. Eine Aufzählung der zehn ihnen entsprechenden Organe ist uns nicht vor Manu 2,89 fg. erinnerlich.

4. Der *Prâṇa* und seine fünf Verzweigungen.

Prâṇa, Odem, Leben.

Wie Manas ist auch Prâṇa ein sehr vieldeutiges Wort, welches erst allmählich zu seiner späteren technischen Bedeutung gelangt ist. Ursprünglich ist *Prâṇa* der „Odem"; sodann das an den Atmungsprozeſs geknüpfte „Leben". Als dieses wird der Prâṇa häufig, wie wir oben sahen (I, I, S. 295—305. I, II, S. 101—102), zu einem empirischen, und folglich symbolischen, Vertreter des Âtman. Wie das Leben, werden in der ältern Zeit (und gelegentlich auch später, z. B. Praçna 3,4) alle Lebenskräfte (Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas u. s. w.) die Prâṇa's genannt. Erst allmählich sondern sich Manas und Indriya's als die Kräfte des bewuſsten Lebens von dem Prâṇa ab, welcher mit seinen fünf Unterarten in Wachen und Schlaf unermüdlich thätig, somit der eigentliche Träger des Lebens als solchen ist. Beim Schlafe geht das Manas in den Prâṇa ein (Chând. 6,8,2), läſst die Seele „das niedere Nest durch den Prâṇa hüten" (Bṛih. 4,3,12); hierauf beruht vielleicht die spätere Auffassung, daſs im Schlafe, während die Sinnesorgane im Manas absorbiert werden, die Prâṇa-Feuer in der Stadt des Leibes wach bleiben (Praçna 4,3). Solcher, im Schlafe wachender, Prâṇa-Feuer werden ebendaselbst fünf aufgezählt: *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, und eben dieselben werden früher und später unzähligemal nebeneinander genannt und zu den mannigfachsten Allegorien verwendet, ohne daſs es doch möglich wäre, eine klare und übereinstimmende Erklärung derselben zu gewinnen. Mitunter werden nur zwei derselben (*prâṇa* und *apâna*) genannt (Taitt. Âr. 3,14,7 oben I, I, S. 300; Atharvav. 11,4,13. Ait. Âr. 2,1; Kâṭh. 5,3; Muṇḍ. 2,1,7), oder drei (*prâṇa, apâna, vyâna*, Bṛih. 3,1,10. 5,14,3. Chând. 1,3,3. Taitt. 1,5,3. 2,2), oder vier (*prâṇa, apâna, vyâna, udâna*, Bṛih. 3,4,1), gewöhnlich aber alle fünf (Bṛih. 1,5,3. 3,9,26. Chând. 3,13,1—5. 5,19—23. Taitt. 1,7. Praçna 3,5. 4,4. Maitr. 2,6. 6,4. 6,9. 6,33. 7,1—5. Amṛitab. 34—35. Prâṇâgnih.

Der *Prâṇa* bleibt im Schlafe wach.

Anzahl der *prâṇa*'s.

1. 4. Kaṇṭhaçruti 1. Nṛisiṅhott. 9 u. s. w.). Überschritten wird diese Zahl unseres Wissens nur Sarvopanishats. 10 (Up. S. 624), wo von vierzehn Prâṇa's die Rede ist. Zu ihren vierzehn Namen, welche der Scholiast aufführt, vgl. Vedântasâra § 93—104.

So häufig die fünf Prâṇa's in den Upanishad's aufgezählt werden, so selten kommt doch dabei etwas vor, was zu ihrer Erklärung dienen könnte. Wir wollen versuchen, die einzelnen Begriffe, soweit dies möglich ist, zu bestimmen.

1) *Prâṇa* und 2) *Apâna*. Zunächst steht durch die S. 238 beigebrachten Zeugnisse fest, dafs nach Çaṅkara zu Brahmasûtra p. 723,1—4 und zu Chând. 1,3,3 *Prâṇa* das Ausatmen, *Apâna* das Einatmen bedeutet. Es fragt sich, wie sich dieses Resultat entwickelt hat. Ursprünglich bedeuten *Prâṇa* und *Apâna* wahrscheinlich beide dasselbe, nämlich Atem (Ausatmen und Einatmen ungeschieden) im allgemeinen (ob mit der Nüancierung, dafs *pra-an* „anfangen zu atmen", *apa-an* „aufhören zu atmen" bedeutet, wofür Ṛigv. 10,189,2 angeführt wird, mag bei der Unsicherheit dieser Stelle dahingestellt bleiben). In den Präpositionen liegt nichts, was einen Unterschied begründete, da *pra* (πρό) „vorwärts, fort" ganz abgeblafst ist und *apa* (ἀπό, von) ebensogut „von innen heraus" als „von aufsen herein" bedeuten kann. Nur ist *Prâṇa* der bei weitem gewöhnlichere Ausdruck, daher er, wo er allein steht, oft genug den Geruchssinn, mithin das Einatmen bedeutet, wie in der von Böhtlingk angeführten Stelle Çatap. Br. 10,5,2,15, oder Bṛih. 1,3,3. Chând. 1,2,2. Ait. 1,3,4. Ebenso, sehr deutlich, Kaush. 2,5: *yâvad vai purusho bhâshate, na tâvat prâṇitum çaknoti.* Wo aber *Prâṇa* und *Apâna* nebeneinander stehen, da ist (abgesehen von der Auffassung des *Apâna* als Verdauungswind, wovon nachher), soweit sich ein Unterschied erkennen läfst, *Prâṇa* der Aushauch und *Apâna* der Einhauch. So wohl schon Chând. 1,3,3, weil es vorher (1,3,2, wo nur *Prâṇa* Subjekt sein kann, da *Apâna* noch gar nicht genannt wurde) hiefs: „heifs ist dieser", und „als Klang bezeichnet man diesen". Beide Bestimmungen passen besser auf den Aushauch als auf den Einhauch. — Während Bṛih. 1,3,3 und Chând. 1,2,2 als Träger des Geruches der *Prâṇa* in seiner allgemeineren Bedeutung „Odem" (Einhauch und Aushauch)

1) *Prâṇa* und 2) *Apâna*.

Prâṇa Einhauch.

Prâṇa Aushauch, *Apâna* Einhauch.

erscheint, so tritt in der Parallelstelle Tal. Up. Br. 2,1,16 als solcher der *Apâna* auf: „sein Übel ist, dafs er durch den *Apâna* den übeln Geruch einatmet“ (*pâpaṃ gandham apâniti*; dies kann nicht, wie Oertel als möglich hinstellt, „*exhaling bad odor*“ bedeuten, da es nachher von dem *Prâṇa*, dem Odem im Munde nach den Parallelstellen, heifst: *na pâpaṃ gandham apâniti*). Hier ist also *Apâna* sicher der Einhauch. Ebenso Tal. Up. Br. 1,60,5: *apânena jighrati* „man riecht mit dem Einhauche“, nicht „*one smells with exhalation* (!)“. — Hierzu kommt Tal. Up. Br. 4,22,2—3: die weltschaffenden Wasser '*huss*' *iti eva prâcîḥ prâçvasan; sa vâva prâṇo 'bhavat. Tâḥ prâṇya apânan, sa vâ apâno 'bhavat.* Der Ton *huss* und der Ausdruck *prâcîḥ prâçvasan* weisen wohl unverkennbar dem *Prâṇa* das Aushauchen, mithin dem *Apâna* das Einhauchen zu. — Wir kommen zu der Hauptstelle Bṛih. 3,2,2: *prâṇo vai grahaḥ; so 'pânena atigraheṇa gṛihîto; 'pânena hi gandhaṃ jighrati.* Dafs hier die Analogie mit dem Folgenden den Geruchssinn und Geruch erforderte, sieht jeder, und Böhtlingk brauchte mir nicht gerade vorzuwerfen, dafs ich es nicht gesehen hätte. Er durfte annehmen, dafs ich andere Gründe hatte, seinem Vorschlag, das Gewünschte einfach hineinzukorrigieren, nicht folgen zu können. Es waren diese, dafs hier etwas vorlag, was auf den Verfasser oder Redaktor der Stelle möglicherweise eine stärkere Anziehungskraft ausübte als Analogie und Concinnität, nämlich der Reiz, *Prâṇa* und *Apâna*, die überall zusammenstehen, hier auch als *graha* und *atigraha* zu verbinden. Dabei stand *Apâna*, der Einhauch, als Träger des Geruches, für diesen, und der erklärende Zusatz (*apânena hi gandhaṃ jighrati*) wurde benutzt, um, nicht wie nachher überall die Verbindung zwischen *graha* und *atigraha*, sondern zwischen *atigraha* und dem Objekt, welches er vertrat, zu rechtfertigen. Dafs, wenn *Apâna* Einhauch ist, *Prâṇa* daneben nicht (in seiner allgemeinen Bedeutung „Odem“) gleichfalls den Geruchssinn bedeuten durfte, wie sonst so oft, wurde dabei aufser Augen gelassen. Dafs der erste Urheber des Abschnittes schon diese Konfusion angerichtet, möchte auch ich nicht glauben; aber der Fehler, wenn man ihn so nennen will, ist älter als die Trennung der Kâṇva's und Mâdhyandina's, also nicht viel weniger als dreitausend

Jahre alt (vgl. Upanishad's S. 377), und gewifs hätte man ihn nicht alle diese Zeit durch ertragen, wäre nicht schon damals *Apâna* der Geruchssinn, mithin der Einhauch gewesen. — Eben darauf hin führt die symbolische Handlung Bṛih. 6,4,10—11, wo befohlen wird, wenn Unfruchtbarkeit gewünscht wird, *abhiprâṇya apânyât*, wenn Fruchtbarkeit, *apânya abhiprâṇyât*. Das Zurücknehmen der Lebenskraft wird durch Einhauchen, das Einflöfsen derselben durch Aushauchen symbolisiert. Da nun der Nachdruck nicht auf dem Gerundium, sondern auf dem Verbum finitum liegt, so bedeutet schon hier *apânyât* „er hauche ein", *abhiprâṇyât* „er hauche aus". (In der Übersetzung liefs ich mich noch verleiten, es umgekehrt zu halten.) — Zweifelhaft ist, ob Kâṭh. 5,3, *ûrddhvaṃ prâṇam unnayati, apânam pratyag asyati*, Aushauch und Einhauch, wofür 5,5 sprechen würde, oder nicht vielmehr schon Odem und Verdauungswind zu verstehen sind. Im Gegensatze nämlich zu der besprochenen Auffassung von *Prâṇa* als Aushauch, *Apâna* als Einhauch, hat sich eine, mit der Zeit immer stärker werdende, Neigung gebildet, in *Prâṇa* den Odem (Aushauch und Einhauch) und in *Apâna* den im Darm wohnenden Verdauungswind zu sehen, wofür folgende Stellen eintreten. Ait. 1,1,4: der *Prâṇa* entspringt aus der Nase, der *Apâna* aus dem Nabel des Urmenschen; 1,2,4: dem *Prâṇa* entspricht *Vâyu*, dem *Apâna Mṛityu*; 1,3,4. 10: der *Prâṇa* beriecht die Nahrung, der *Apâna* überwältigt sie. — Ebenso möglicherweise in der erwähnten Stelle, Kâṭh. 5,3. — Praçna 3,5: der *Prâṇa* hat seinen Sitz in Auge, Ohr, Mund und Nase, der *Apâna* steht dem Entleerungs- und Zeugungs-Organ vor (hingegen ordnet Praçna 4,2—3 Entleerung und Zeugung dem *Manas*, nicht den *Prâṇa*'s unter, scheint somit der erstbesprochenen Auffassung zu folgen). — Maitr. 2,6: der *Prâṇa* geht nach oben hinaus, der *Apâna* nach unten und nimmt die Excremente auf. — Garbha 1 (Up. S. 607): der *Apâna* dient der Entleerung. — Amṛitabindu 34 (Up. S. 656): der *Prâṇa* weilt im Herzen, der *Apâna* im Darm. — Sannyâsa 4 (Up. S. 691): der *Apâna* ist den Hoden benachbart. — Dieser Auffassung folgt auch der Vedântasâra § 94—95 und der Kommentar zu Chând. 3,13,3, während ebenderselbe zu 1,3,3 Çaṅkara's Meinung vertritt.

Prâṇa Odem, *Apâna* Verdauungswind.

3) *Vyâna.* 3) *Vyâna*, der Zwischenhauch, ist „das Bindeglied zwischen *Prâṇa* und *Apâna*“ (Chând. 1,3,3). Seine Auffassung richtet sich nach der des *Apâna.* Ist dieser Einhauch, so ist der *Vyâna* der Hauch, welcher das Leben trägt, wenn man, z. B. beim Spannen eines starken Bogens, weder einatmet noch ausatmet (Chând. 1,3,5); ist hingegen *Apâna* der Verdauungswind, so ist *Vyâna* die Verbindung desselben mit dem *Prâṇa* (Maitr. 2,6), schaltet in den Adern (Praçna 3,6) und streicht, einer Flamme gleich, durch alle Glieder (Amṛitab. 35. 37, Up. S. 656). Ebenso Vedântasâra § 96.

4) *Samâna.* 4) Der *Samâna*, Allhauch, heifst so, weil er nach Praçna 4,4 Ausatmen und Einatmen zur Einheit führt *(samaṃ nayati)*; wohingegen er nach Praçna 3,5 und Maitr. 2,6 die Nahrung assimiliert und nach Amṛitab. 34. 37 milchfarben im Nabel wohnt. Vgl. Vedântasâra § 98.

5) *Udâna.* 5) Der *Udâna* oder Aufhauch führt nach der gewöhnlichen, auch Praçna 3,7 vertretenen Ansicht die Seele beim Sterben aus dem Leibe hinaus, während er nach Praçna 4,4 schon beim Tiefschlafe in das Brahman führt, hingegen nach Maitr. 2,6 „das Getrunkene und Gegessene entweder wieder ausbricht oder herunterschluckt“. Nach Amṛitab. 34 wohnt er in der Kehle; ebenso nach Vedântasâra § 97, wo er im übrigen als der Wind des Auszugs erklärt wird.

5. Der feine Leib und die moralische Bestimmtheit.

Als weitere Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen zählt neben Indriya's, Manas und Prâṇa's der spätere Vedânta „das elementare Substrat“ *(bhûta-âçraya)*, d. h. den feinen Leib, und „das Werksubstrat“ *(karma-âçraya)*, d. h. die den künftigen Lebenslauf bedingende moralische Bestimmtheit, auf. Über beide können wir aus den Upanishad's nur weniges beibringen.

Das *Tejas*, Chând. 6,8,6. Chând. 6,8,6 (vgl. 6,15,2) heifst es von dem Sterbenden: „Bei diesem Menschen, o Teurer, wenn er dahinscheidet, geht die Rede ein in das Manas, das Manas in den Prâṇa, der Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit“. Hier soll nach Çaṅkara (zu Sûtram 4,2,8), wie unter der Rede die

Gesamtheit der Indriya's, so unter der Glut *(tejas)* die Gesamtheit der Elemente zu verstehen sein, wie sie den feinen Leib als Träger der Organe beim Auszuge der Seele konstituieren. Aber nach den Textworten liegt hier nichts weiter vor als der Gedanke, dafs die Organe, Manas, Prâṇa und Rede, wie sie nach Chând. 6,5 vermittelst Nahrung, Wasser und Glut aus dem „Seienden ohne Zweites“ entstanden sind, so auf ähnlichem Wege beim Tode sich wieder in dasselbe als die höchste Gottheit auflösen.

Die *Âpas*, Chând. 5,3,3.

Deutlicher kann man eine Spur der spätern Theorie vom feinen Leibe wiedererkennen in dem grofsen Seelenwanderungstexte Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2), wo geschildert wird, wie die Wasser, indem sie fünfmal nacheinander in den Opferfeuern der Himmelswelt, des Regens, der Erde, des Mannes und des Weibes als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same geopfert werden, „bei der fünften Opferung mit Menschenstimme redend werden“ (Chând. 5,3,3. 5,9,1). Hier kann allerdings unter den „Wassern“, welche dann als „Glaube“ u. s. w. geopfert werden, die noch ungeschiedene Einheit der beiden Begleiter der Seele gefunden werden, welche später als der feine Leib und die moralische Bestimmtheit auseinandertrat (vgl. unten, Kap. XIV, 5, S. 300).

Die invariabeln und variabeln Begleiter der Seele, zuerst unterschieden Bṛih. 4,4,5.

Ebendasselbe gilt von der Hauptstelle für beide Lehren, Bṛih. 4,4,5, wo es von der ausziehenden und zu einer neuen Geburt eilenden Seele heifst: „Wahrlich, dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, bestehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, bestehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Lust und nicht aus Lust, aus Zorn und nicht aus Zorn, aus Gerechtigkeit und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses.“ Sehen wir ab von dem Zusatze „und nicht aus Feuer“, der bei den Mâdhyandina's fehlt, und dem sich nur schwer ein brauchbarer Sinn abgewinnen läfst, so zählt die Stelle als ständige Begleiter der

Seele die Organe und fünf Elemente, als variable Faktoren die moralischen Qualitäten auf; wir sehen hier die Theorie vom feinen Leib und von der moralischen Bestimmtheit nebeneinander erwachsen. Angehängt ist der Vers:

Das *Liñgam.* Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Thaten,
Wonach sein inn'rer Mensch *(liñgam)* und sein Begehr *(manas)* steht.

Hier begegnet uns, anscheinend schon als Terminus, das Wort *liñgam*, mit welchem die Sâñkhya's später den „feinen Leib" (oben S. 218) zu bezeichnen pflegen. In derselben Bedeutung ist es vielleicht weiterhin Kâṭh. 6,8 zu nehmen sowie auch Çvet. 6,9, wo aufserdem der Âtman als „Herr des Herrn der Sinne", d. h. als Herr des feinen Leibes, bezeichnet wird. Eine ähnliche Vorstellung mag der Bezeichnung des Âtman als „höher als dieser höchste Komplex des Lebens" (Praçna 5,5) zu Grunde liegen. Ganz in der Weise des spätern Sâñkhyam erscheint das *Liñgam* Maitr. 6,10, namentlich, wenn wir, nach unserm Vorschlage Up. S. 337, mit Tilgung des Anusvârapunktes *mahad-âdi-aviçesha-antaṃ liñgam* lesen, da sich der feine Leib vom *Mahân* an nur bis zu den feinen Elementen *(aviçesha)*, nicht bis zu den groben *(viçesha)* erstreckt (Sâñkhya-K. 38—40). Als Träger der Organe, Prâṇa's, Guṇa's und moralischen Bestimmungen wird das *Liñgaçarîram* geschildert Sarvopanishats. 16 (Up. S. 625) und dabei mit dem Herzensknoten identifiziert, über welchen wir oben (S. 244) im Anschlufs an Bṛih. 3,2,1—9 eine andre Erklärung aufgestellt haben.

Die Werke als Begleiter. Dafs endlich die Werke (der spätere *Karma-âçraya*) die Seele ins Jenseits begleiten und für die Gestaltung des nächsten Lebenslaufes bestimmend sind, wird oft in den Upanishad's hervorgehoben und später näher zu erörtern sein. Hauptstellen für diese Lehre sind: Bṛih. 3,2,13. 4,4,5—6. Chând. 3,14,1. Kâṭh. 5,7. Îçâ 17 u. a.; vor allem Bṛih. 4,4,3: „Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vorerworbene Erfahrung". Von besonderer Bedeutung sind auch nach späterm Glauben (Bhag. G. 8,6) die Vorstellungen, welche den Menschen in der Todesstunde beschäftigen. Dieser Gedanke findet sich angedeutet Praçna 3,10

(vgl. auch schon Chând. 3,14,1. Bṛih. 4,4,5 und das Sterbegebet Içâ 15—17 = Bṛih. 5,15).

6. Physiologisches aus den Upanishad's.

Der grobe Leib.

Vom feinen Leib, welcher als Träger der psychischen Organe die Seele auf ihren Wanderungen bis zur Erlösung begleitet, ist zu unterscheiden der grobe Leib, den die Seele beim Tode losläfst wie die Mangofrucht ihren Stengel (Bṛih. 4,3,36). Wir wollen hier anhangsweise von dem, was die Upanishad's über den Leib, seine Organe und Funktionen bieten, das Wesentliche zusammenstellen.

Wesen des Leibes.

Der Leib ist die vom Kopfe überdachte Behausung des Prâṇa, in der er an dem Odem als Pfosten mit der Nahrung als Strick angebunden ist (Bṛih. 2,2,1); er ist der „aus Nahrungssaft bestehende“, *annarasamaya*, Âtman, in welchem der *prâṇamaya*, wie in diesem der *manomaya*, wie in diesem der *vijñânamaya*, wie in diesem der *ânandamaya* Âtman als innerster eingeschlossen ist (Taitt. 2,1 fg.). Erst später (von Maitr. 6,27—28 an) wird, wie die übrigen genannten, so auch der *ânandamaya* Âtman als Hülle *(koça)* der Seele bezeichnet; vgl. Sarvopanishats. 9 fg. (Up. S. 624), wo auch der *annamaya* noch weiter in sechs aus Nahrung gebildete Hüllen (nach dem Scholiasten der Calcuttaer Ausgabe: Knochen, Mark, Fett, Haut, Fleisch, Blut) zerlegt wird. — Häufig ist, seit Bṛih. 2,5,18 und namentlich Chând. 8,1,1, die Bezeichnung des Leibes als die Stadt des Brahman *(brahma-puram)*, die himmlische (Muṇḍ. 2,2,7), liebliche (Brahma-Up. 1) Brahmanstadt, die höchste Brahmanwohnung (Muṇḍ. 3,2,1), in der als Haus die Lotosblüte des Herzens steht (Chând. 8,1,1; Mahân. 10,23; Nârây. 5; Âtmabodha, Up. S. 750), in der beim Schlafe die Prâṇafeuer Wache halten (Praçna 4,3). Diese Leibesstadt hat elf (Kâṭh. 5,1) oder gewöhnlicher neun Thore (Çvet. 3,18. Yogaç. 4. Yogat. 13. Bhag. G. 5,13), nämlich die neun Öffnungen am Körper, zu welchen im Falle der Elfzahl noch der Nabel und die Brahmanöffnung *(brahmarandhram)* kommen. Letztere ist eine fingierte Öffnung des Schädels am Scheitel, durch welche Brahman nach Ait. 1,3,12 in den Leib einging, und durch welche die Seele, nach gewöhnlicher An-

Die Brahmanstadt.

Thore der Leibesstadt.

brahmarandhram.

nahme nur die des Erlösten (Chând. 8,6,6 = Kâṭh. 6,16), nachdem sie durch die 101ste (später, seit Maitr. 6,21, *Sushumnâ* genannte) Ader emporgestiegen ist, zur Vereinigung mit Brahman gelangt (vgl. Brahmavidyâ 12 und namentlich Taitt. 1,6). Die Vorstellung ist sonach alt; der Name *Brahmarandhram* findet sich erst Hansa-Up. 3 in Zusammenhang mit den dort erst vorkommenden sechs mystischen Kreisen (Unterleibskreis, Sexualkreis, Nabelkreis, Herzkreis, Halskreis, Zwischenbrauenkreis), die man am Körper annahm. Ein Vorspiel derselben ist es vielleicht, wenn als besondere Wohnstätten des Purusha Ait. 1,3,12 (nach den Ergänzungen des Scholiasten) Auge, Manas und Herzäther, Brahma-Up. 4 Auge, Kehle, Herz, Kopf, (Brahma-Up. 2: Nabel, Herz, Kehle, Kopf) unterschieden werden. Von ihm, der das Licht inwendig im Menschen bildet, rührt auch, nach Chând. 3,13,8, die Körperwärme und das Ohrensausen her. Letzteres sowie die Verdauung wird Bṛih. 5,9 auf das Feuer Vaiçvânara im Menschen zurückgeführt, was im Hinblick auf Çatap. Br. 10,6,1 (Upanishad's S. 144) auf dasselbe hinausläuft. Auf einer Kombination beider Stellen beruhen Mahân. 11,10. Maitr. 2,6. 6,27. 6,31.

Körperkreise.

Körperwärme, Ohrensausen, Verdauungsfeuer.

Schilderungen des Leibes.

Schilderungen des Leibes und seiner Teile, vorwiegend mit pessimistischer Färbung, finden sich erst in späterer Zeit. Maitr. 1,3: „In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Thränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen!" Maitr. 3,4: „Dieser Leib, aus Begattung entstanden, erwachsen in der Hölle [des Mutterleibes] und herausgekommen durch die Pforte des Harns, ist eine Ansammlung von Knochen, mit Fleisch überschmiert, mit Haut umflochten, mit Kot, Harn, Phlegma, Mark, Fett und Speck und dazu mit vielen Krankheiten angefüllt wie eine Schatzkammer mit Schätzen". — Eine Definition des Leibes giebt Âtma-Up. 1: „Dasjenige Selbst, an welchem Haut, Knochen, Fleisch, Mark, Haare, Finger, Daumen, Rückgrat, Nägel, Knöchel, Bauch, Nabel, Scham, Hüften, Schenkel, Wangen, Brauen, Stirn, Arme, Seiten, Haupt, Aderwerk, Augen und Ohren sind, und welches geboren wird und stirbt, das heifst das äufsere Selbst".

Der Leib nach der Garbha-Up.

Die eingehendste Beleuchtung des Leibes und seiner Verhältnisse liefert die späte und leider sehr korrupte Garbha-Upanishad. Sie knüpft ihre Erörterungen an einen Vers an, den wir, mit Einschaltung der ihm folgenden Erläuterungen, citieren: „Aus fünf (Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther) bestehend, in je fünfen (den genannten fünf Elementen, oder den fünf Erkenntnissinnen, oder Zeugungs- und Entleerungsorgan nebst Buddhi, Manas und Rede) schaltend, auf sechs (den süfsen, sauern, salzigen, bittern, beifsenden und herben Nahrungssaft) gestützt, sechs-Eigenschaft-behaftet (wird nicht erklärt), sieben-Grundstoff-haft (die aus dem Nahrungssaft gebildete, weifse, rote, dunkle, rauchfarbige, gelbe, braune, blasse Flüssigkeit im Körper), drei-Schleim-haft (nicht erklärt, wahrscheinlich die drei *dosha*, humores: *vâyu* Wind, *pittam* Galle, *kapha* Phlegma), zwei-erzeugt-haft (aus dem väterlichen Samen und dem mütterlichen Blute), vierfacher Nahrung (des Gegessenen, Getrunkenen, Geleckten, Gesogenen) teilhaft ist der Körper“. Über die Körperteile und ihr Gewicht äufsert sich die Upanishad am Schlusse: „Der Kopf hat vier Schädelknochen, und an ihnen sind [auf jeder] Seite sechzehn Zahnzellen. [Am Leibe] sind hundertundsieben Gelenke, hundertachtzig Fugen, neunmalhundert Sehnen, siebenhundert Adern, fünfhundert Muskeln, dreihundertundsechzig Knochen und vier und eine halbe Koṭî (45 Millionen Haare). — Das Herz wiegt acht Pala (364 Gramm), die Zunge zwölf Pala (546 Gramm), die Galle ein Prastham (728 Gramm), das Phlegma ein Âḍhakam (2912 Gramm), der Same ein Kuḍavam (182 Gramm), das Fett zwei Prastha (1456 Gramm); unbestimmt ist Kot und Urin, je nach dem Quantum der Nahrung.“

Der Kopf.

Der Kopf wurde in einem schon oben (I, I, S. 320) aus Atharvav. 10,8,9 übersetzten Verse mit einer seitwärts geneigten Trinkschale verglichen, deren Öffnung durch die sieben Öffnungen der Sinnesorgane als sieben Ṛishi's gebildet wird. Derselbe Vers, mit Hinzufügung der Rede als achten Organs, wird wiederholt und erklärt Bṛih. 2,2,3; hiernach sind die Augen zwei Ṛishi's, während unmittelbar vorher, nicht damit übereinstimmend, das Rote, Schwarze, Weifse im Auge nebst

Augenstern, Augenwasser und oberer und unterer Wimper als sieben im Dienste des Auges stehende Götter geschildert worden waren. Von dem Purusha im Auge als Symbol des Âtman war schon oben die Rede (S. 104—105). Nach Bṛih. 4,2,2—3 wohnen im rechten und linken Auge *Indra* und *Virâj*; sie werden vom Herzen aus durch die Adern *Hitâḥ* ernährt (vgl. Maitr. 6,2) und sind, vermöge ihres „Zusammenklanges" im Äther des Herzens, der individuelle, mit dem höchsten identische Âtman.

Zerspringen des Kopfes als Strafe. Als eine eigentümliche Strafe für Vermessenheit im Fragen oder falschen Wissensdünkel kommt in den Upanishad's öfter das Zerspringen des Kopfes (besser als das Abfallen des Kopfes, *vi-pat* könnte beides bedeuten) vor. Sie mag ihren Grund haben in der Beobachtung des Gefühls, als wenn, bei übermäfsigem Blutandrang nach dem Kopfe, der Kopf zerspringen wollte. Hierauf deutet auch hin Bṛih. 1,3,24, wo von einem durch den Somagenufs veranlafsten Zerspringen des Kopfes die Rede ist. In der Regel wird diese Strafe nur angedroht: Chând. 1.8,6. 8. 1,10,9—11. 1,11,4—9. 5,12,2. Bṛih. 3,6. 3.7.1. Nur einmal erfolgt sie in Wirklichkeit, Bṛih. 3,9,26 (vgl. Atharvav. 19,28,4. Çatap. Br. 3,6,1,23. 4,4,3,4. 11,4,1,9).

Das Herz. Mehr als der Kopf beschäftigt die Denker der Upanishad's das Herz. In ihm sind die Lebenshauche gegründet (Chând. 3,12,4); nicht nur die fünf Prâṇa's, sondern auch Auge, Ohr, Rede, Manas entspringen aus dem Herzen (Chând. 3,13,1—5). Nicht der Kopf, sondern das Herz ist der Sitz des Manas (Ait. 1,2,4) und damit auch das Centrum des bewufsten Lebens; im Herzen weilen die Organe der Seele beim Schlafe (Bṛih. 2,1,17), und eben dort sammeln sie sich beim Sterben (Bṛih. 4,4,1); „durch das Herz erkennt man die Gestalten" (Bṛih. 3,9,20), durch das Herz erkennt man den Glauben, zeugt man den Sohn, erkennt man die Wahrheit, in ihm hat auch die Rede ihren Standort, während die weitere Frage, worin das Herz seinen Standort habe, mit Entrüstung abgewiesen wird (Bṛih. 3,9,21—25). Aber nicht die Organe allein, sondern alle Wesen haben ihren Standort und Stützpunkt im Herzen, und wenn auch die Definition des Herzens als Brahman abgelehnt wird (Bṛih. 4,1,7), so ist das Herz doch der

empirische Sitz der Seele und damit des Brahman: „hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls“ (Bṛih. 4,4,22); das Herz heifst *hṛidayam*, weil „Er im Herzen“ *(hṛidi ayam)* wohnt (Chând. 8,3,3), grofs wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn (Bṛih. 5,6. Chând. 3,14,3); zollhoch an Gröfse wohnt der Purusha mitten im Leibe, im Herzen als das Selbst der Geschöpfe (Kâṭh. 2,20. 4,12. 6,17 u. s. w.).

Auf Grund von Chând. 8,1,1 wird in spätern Upanishad's häufig das Herz mit dem herabhängenden Kelche einer Lotosblüte (Mahânâr. 10,23; Nâr. 5; Maitr. 6,2; Brahmab. 15; Âtmab., Up. S. 751; Haṅsa 6) oder auch Bananenblüte (Dhyânab. 14) verglichen und Mahânâr. 11,8. Dhyânab. 14—16. Yogat. 9. Mahâ 3 näher beschrieben. In dieser Lotosblüte des Herzens ist ein kleiner Raum (oder Äther, *âkâça*), in welchem nach Chând. 8,1,3 Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne beschlossen sind, in dem „beschlossen die Weltlichter glänzen“ (Muṇḍ. 3,2,1), welcher „des Weltalls grofser Stützpunkt“ ist (Brahma-Up. 4, Up. S. 684). In diesen Raum geht die Seele beim Schlafe ein (Bṛih. 2,1,17), in ihm weilt der unsterbliche, goldene Purusha (Taitt. 1,6,1). Er ist die Höhle *(guhâ)*, von der so oft die Rede ist, in welcher das Brahman versteckt ist (Taitt. 2,1. Kâṭh. 2,12. 2,20. 3,1. Çvet. 3,20. Muṇḍ. 2,1,10 etc.), und aus welcher es in der Meditation des Yoga hervortritt, indem es den Herzensäther beiseite schiebt (Maitr. 6,27) oder durch ihn hindurchdringt (Maitr. 6,38).

Die Adern.

Über die aus dem Herzen entspringenden und dasselbe umgebenden Adern finden sich mehrfache Angaben, die in eigentümlicher, schwer bestimmbarer Weise zusammenhängen.

Bṛih. 4,2,3: die *Hitâḥ* genannten Adern, fein wie ein tausendmal gespaltenes Haar, sind im Herzen gegründet und ernähren die individuelle Seele. Eine besondere Ader, welche nach oben verläuft, ist der Pfad, auf dem sie wandelt.

Bṛih. 4,3,20: die *Hitâḥ* genannten Adern, fein wie ein tausendmal gespaltenes Haar, sind angefüllt mit weifser, dunkler, brauner, grüner, roter Flüssigkeit. Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlafe.

Bṛih. 2,1,19: die *Hitâḥ* genannten Adern, 72000 an Zahl, verbreiten sich vom Herzen aus im Perikardium (*purîtat*). Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlafe.

Diese Stellen stimmen im wesentlichen zusammen. Auf einer Kombination derselben scheint zu beruhen Kaush. 4,19: die *Hitâḥ* genannten Adern, fein wie ein tausendfach gespaltenes Haar, umziehen das Perikardium. Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlafe. Sie sind angefüllt mit brauner, weifser, schwarzer, gelber, roter Flüssigkeit. Alles dies ist wie in den Stellen aus Bṛih., nur die Farben sind nach Reihenfolge und Namen (bis auf *kṛishṇa* für *nîla*) wie Chând. 8,6,1.

Chând. 8,6,1 verknüpft die Vorstellung von den braunen, weifsen, dunkeln, gelben, roten „Adern des Herzens“ mit der (durch Chând. 3,1—5 vorbereiteten) Anschauung von den gleichfalls fünffarbigen Sonnenstrahlen, welche die Fortsetzung der Adern bis zur Sonne hin bilden und so Herz und Sonne, wie zwei Dörfer durch eine Landstrafse, verbinden. Im Tiefschlafe ist die Seele in jene Adern geschlüpft (Chând. 8,6,3) und dadurch mit der Glut (*tejas*, Chând. 6,2,3. 6,8,6. 6,15,2) eins geworden. Beim Sterben fährt die Seele durch Adern und Sonnenstrahlen empor; die Wissenden gelangen in die Sonne, die Nichtwissenden finden den Eingang zu ihr verschlossen.

Auf dieser Stelle könnten beruhen die Verse Bṛih. 4,4,8—9 von dem alten, in mich hineinreichenden, Wege, der zur Himmelswelt emporführt, der weifs, dunkel, gelb, grün, rot ist, und auf dem die Seele des Weisen wandelt, nachdem sie zu Glut, *taijasa*, geworden ist. Der Ausdruck *taijasa* erinnert an die angeführten Chândogyastellen (vgl. jedoch auch Bṛih. 4,4,7), die Farben sind wie in Bṛihadâraṇyaka. In der Hauptsache stimmen alle bisher angeführten Stellen zusammen.

Hingegen scheint einer verschiedenen Anschauung anzugehören der Chând. 8,6,6 angehängte und Kâṭh. 6,16 wiederkehrende Vers (der vielleicht auf Bṛih. 4,4,2 beruht):

> Hundert und eine sind des Herzens Adern.
> Von diesen leitet eine nach dem Haupte;
> Auf ihr steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht.
> Nach allen Seiten Ausgang sind die andern.

Nach diesem Verse leitet nur eine Ader aufwärts zur Unsterblichkeit, während nach der vorhergehenden Prosa alle Adern mit den Sonnenstrahlen verbunden sind und somit zur Sonne hinleiten, wo dann erst die Scheidung stattfindet.

Alle spätern Stellen beruhen auf einer Kombination der beiden Theorien von den 72000 und den 101 Adern. So zählt Praçna 3,6 auf Grund derselben 101 Hauptadern, zu jeder von diesen 100 Zweigadern und zu jeder von diesen 72000 Nebenzweigadern, was in Summa 101 + 101 mal 100 + 101 mal 100 mal 72000 = 727210201 Adern ergiebt, d. h. 72 Koṭî's, 72 Laksha's und 10201, wie die Glosse (nach der Lesart der Ânandâçrama-Ausgabe) richtig herausrechnet. — Nach Maitr. 6,30 gehen unzählige weifse, nichtweifse, schwärzlichgelbe, dunkle, rotbraune und zartrote Strahlen vom Herzen aus, von denen einer zur Sonne, hundert zu den Götterwohnungen und die andern abwärts zur Werkwelt führen. — Kshurikâ 15—17 erwähnt die 72000 Adern, von denen 101 die vortrefflichsten seien; durch alle diese, welche um die 101ste, *Sushumnâ* genannte, Ader wie um ein Kissen herumgelagert sind, dringt der Yogin hindurch, indem er auf der *Sushumnâ* in Brahman geführt wird. — Ähnlich schildert Brahmavidyâ 11—12, wie der Omlaut (d. h. der, welcher ihn meditiert) auf der sonnenhaften Kopfader emporsteigt und die 72000 Adern und das Haupt durchbricht, um sich mit Brahman zu vereinigen. — Diese und andere Phantasien beruhen auf einer Verknüpfung der aus Bṛih. Up. angeführten Stellen mit dem erwähnten Verse Chând. 8,6,6 (= Kâṭh. 6,16).

Leib und Elemente.

Der Leib besteht nach der gewöhnlichen, auf Bṛih. 4,4,5 zurückgehenden Annahme aus den fünf Elementen (Garbha 1). Auch Chând. 6,5, wo nur drei Elemente (Nahrung, d. h. Erde, Wasser und Glut) angenommen werden, wird gezeigt, wie aus den gröbsten, mittleren und feinsten Teilen derselben der Leib und die psychischen Organe nach folgendem Schema entstehen:

	Gröbstes:	Mittleres:	Feinstes:
Nahrung:	Faeces	Fleisch	Manas
Wasser:	Urin	Blut	Prâṇa
Glut:	Knochen	Mark	Rede.

Hierbei gehen, ähnlich wie bei der Milch, wenn sie zu Butter gequirlt wird, die Feinteile nach oben (Chând. 6,6). Als Beweis dafür, dafs das Manas aus Nahrung, der Prâṇa aus Wasser besteht, wird angeführt, dafs, wenn man sich der Nahrung enthält, hingegen Wasser trinkt, zwar das Leben *(prâṇa)* erhalten bleibt, aber das Gedächtnis *(manas)* schwindet (Chând. 6,7). Auch Bṛih. 4,2,3 erwähnt, dafs die individuelle Seele durch die Blutmasse im Herzen ernährt werde, und dafs sie darum „eine auserlesenere Nahrung habend" *(praviviktaâhâra-tara)* sei, als das körperliche Selbst. Hierauf beruht die Lehre, dafs der wachende Âtman „Grobes geniefsend" *(sthûlabhuj)*, hingegen der träumende „Auserlesenes geniefsend" *(praviviktabhuj)* sei (Mâṇḍûkya 3—4, anders verstanden Vedântasâra § 120).

Hunger und Durst.

Hunger und Durst, welche nach Ait. 1,2,5 als dämonische Mächte in dem Menschen ihren Standort nehmen, werden Chând. 6,8 etymologisierend daraus erklärt, dafs beim Hunger *(açanâyâ)* die Wasser die gegessene Nahrung (zum Aufbau des Organismus) weggeführt haben *(açitaṃ nayante)*, während beim Durste *(udanyâ)* die Glut das getrunkene Wasser (gleichfalls zum Aufbau des Organismus) hinwegführt *(udakaṃ nayate)*. Indem so beim Hunger und Durste die Nahrung zu Wasser, das Wasser zu Glut wird, kehren dieselben nur zu der Wurzel, aus welcher sie nach Chând. 6,2 entsprungen sind, zurück.

Wachen, Traum, Tiefschlaf, Tod.

Über die Zustände des Wachens, Träumens, Tiefschlafens und Todes wird in den nächstfolgenden Kapiteln zu handeln sein. Hier wollen wir nur noch von dem, was die Upanishad's über die Entstehung der Organismen (welche sämtlich wandernde Seelen sind) lehren, das Wichtigste zusammenstellen.

Einteilung der Organismen.

Die Organismen zerfallen nach ihrer Entstehung in vier Klassen, als Lebendgeborene, Eigeborene, Schweifsgeborene (Insekten und ähnliches) und Keimgeborene (Pflanzen). Diese, mit einigen Modifikationen im spätern Indien allgemein angenommene Einteilung (Manu 1,43—48. Mahâbh. 14,1136. 2543 u. s. w.; vgl. für den Vedânta: Syst. d. Ved. S. 259, für das Sâñkhyam: Garbe, Sâñkhyaphilosophie S. 243, für den Nyâya: Colebrooke, misc. ess. I, p. 269 fg.) beruht nur auf folgenden

beiden Upanishadstellen; Chând. 6,3,1: „fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen: aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und aus dem Keim Geborenes". — Den Eindruck, später und vielleicht schon von dieser Stelle abhängig zu sein, macht Ait. 3,3, wo mit Hinzufügung einer vierten Klasse „Eigeborene, Mutterschofsgeborene, Schweifsgeborene, Sprofsgeborene" aufgezählt werden.

Die Zeugung.

Entsprechend der Seelenwanderungslehre ist die Zeugung nicht ein erstmaliges Entstehen der Seele, sondern nur eine Rückkehr derselben vom Monde, wo sie die Frucht der Werke des früheren Daseins genossen hat. Nach dem grofsen Haupttexte der Seelenwanderungslehre (Chând. 5,10,5—6. Bṛih. 6,2,16) sind die Stationen, welche die vom Monde zurückkehrende Seele durchläuft: Äther, Wind, Rauch, Nebel, Wolke, Regen, Pflanzen, Same und Mutterleib. Hierauf beruht die Schilderung Muṇḍ. 2,1,5, und auch die Verse Kaush. 1,2 (Up. S. 25), in welchen die vom Monde zurückkehrende Seele ihren Durchgang durch den väterlichen und mütterlichen Leib berichtet, schliefsen sich diesen Vorstellungen an. Vielleicht läfst sich in ähnlichem Sinne die dunkle Stelle Prâṇâgnihotra-Up. 2 (Up. S. 615) erklären, nach welcher das Allsühnefeuer „mittels des Mondglanzes" die Zeugung bewirkt. (Anders Nârâyaṇa in der Up. S. 615, Anm. 2 von uns mitgeteilten Glosse.) Der letzte Träger der aus dem Jenseits zu neuer Verkörperung herabsteigenden Seele ist der väterliche Same; er ist die Essenz des Menschen (Bṛih. 6,4,1), ist „die aus allen Gliedern zusammengebrachte Kraft" (Ait. 2,1; zu dem Ausdrucke *sambhṛitaṃ tejas* vgl. Meghadûta Vers 43), ist die Fortpflanzung selbst (Bṛih. 6,1,6); sein Standort ist im Herzen (Bṛih. 3,9,22); als Wohnstätte desselben hat Prajâpati das Weib erschaffen (Bṛih. 6,4,2); in dieses ergiefst der Mann sein eigenes Selbst und macht es dadurch geboren werden: „dann geht er ein in die Selbstwesenheit des Weibes, gleich als ein Glied von ihr; daher kommt es, dafs er ihr keinen Schaden thut; sie aber, nachdem dieser sein Âtman in sie gelangt ist, so pflegt sie ihn; weil sie ihn pflegt, darum ist sie zu pflegen" (Ait. 2,2—3). Hiernach ist es die Seele des Vaters, welche im Kinde wieder neu entsteht, während nach dem oben erwähnten Haupttexte

der Seelenwanderungslehre, Chând. 5,10,5—6, das Kind eine vom Monde zurückkehrende Seele ist, für welche mithin das väterliche Sperma sowie der Mutterschofs nur Durchgangsstationen sind. Mit keiner dieser beiden Anschauungen vereinbar ist der auf Yâjñavalkya zurückgeführte Mythus Bṛih. 1,4,3—4, welcher die Zeugung als das Verlangen der Wiedervereinigung zweier ursprünglich zusammengehöriger, durch Prajâpati als Mann und Weib auseinandergespaltener Hälften desselben Wesens erklärt. Dieser Mythus, sowie der analoge im platonischen Symposion, entfernt sich von der Wahrheit nur, sofern er in die Vergangenheit versetzt, was in der Zukunft liegt. Denn das aus Mann und Weib zur Vereinigung strebende Wesen ist eben das Kind, welches geboren werden will (Elemente der Metaphysik § 153).

Zeugung als religiöse Pflicht.

Die Zeugung erscheint als religiöse Pflicht; Taitt. 1,9 wird sie neben dem Lernen und Lehren des Veda anbefohlen; oftmals (Chând. 3,17,5. 5,8—9. Bṛih. 6,2,13. 6,4,3) wird sie allegorisch als eine Opferhandlung beschrieben; Taitt. 1,11 wird dem aus der Lehre entlassenen Schüler eingeschärft: „nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht hast, sorge, dafs der Faden deines Geschlechts nicht reifse“; Mahân. 63,8: „wer im Leben den Faden der Nachkommenschaft richtig fortspinnt, der trägt dadurch seine Schulden an die Väter ab; denn eben das (Zeugen) ist seine Schuldabtragung“. Durch den Sohn sichert man sich das Fortbestehen in der Menschenwelt (Bṛih. 1,5,16), er tritt ein für den Vater, die heiligen Werke zu vollbringen (Ait. 2,4), „und wenn von ihm irgend etwas in die Quere begangen worden, so wird sein Sohn das alles sühnen; daher der Name «Sohn» (*putra*, weil er *pûraṇena trâyati pitaram*, Çañk.); durch den Sohn nämlich bestehet er fort in dieser Welt“ (Bṛih. 1,5,17). Eine ausführliche Belehrung darüber, wie zu verfahren sei, um einen Sohn oder eine Tochter von bestimmter Beschaffenheit zu erzeugen, findet sich Bṛih. 6,4; dieses Kapitel bildet den Schlufs der Upanishad und somit wohl den Abschlufs der religiösen Belehrung, welche dem aus der Lehre scheidenden Schüler erteilt wird.

Verwerfung der Zeugung.

Im Gegensatze zu diesen, die Zeugung in den Kreis der religiösen Pflichten ziehenden Anschauungen, macht sich all-

mählich eine asketische Tendenz geltend, welche die Zeugung verwirft. Bṛih. 1,4,17 werden die fünf natürlichen Ziele des menschlichen Strebens (Selbst, Weib, Kind, Reichtum, Werk) ersetzt durch fünf Erscheinungsformen des Âtman (Manas, Rede, Odem, Auge-Ohr, Leib); Bṛih. 3,5,1 heifst es von den Brahmanen, welche den Âtman erkannt haben, dafs sie von dem Verlangen nach Kindern, Besitz und Welt abstehen; ebenso Bṛih. 4,4,22, wo es vorher heifst: „Dieses wufsten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!»". Wenn diese Äufserungen dem Yâjñavalkya in den Mund gelegt werden, der doch selbst zwei Weiber hatte, so beweist dies nur wieder, wie so vieles andre, dafs Yâjñavalkya ein blofser Name ist, auf welchen die höchsten und edelsten Gedanken der Schule der Vâjasaneyin's übertragen wurden. Ob auch der Wunsch Chând. 8,14: „nicht möge ich, der Zierde Zier, eingehen in das Graue ohne Zähne, — das ohne Zähne, Graue, Schleimige", von einem neuen Eingehen in den Mutterschofs (wie der Scholiast will), oder nur als ein möglichst langes Bewahrtbleiben vor dem Greisenalter und seinen Beschwerden zu verstehen ist, mag dahingestellt bleiben. Von spätern Stellen nennen wir nur Mahân. 62,7. 11. 63,8. 13, wo die Entsagung höher gestellt wird als die Zeugung, und Praçna 1,13. 15, wo das *Prajâpativratam*, wofern es nicht bei Tage geübt wird, zwar gestattet bleibt, die Brahmanwelt aber nur denen verheifsen wird, „die sich kastei'n, in denen wahre Keuschheit festgewurzelt ist". Dafs die spätern Sannyâsa-Upanishad's dieses Geistes voll sind, bedarf keiner Ausführung; das Opfer an Prajâpati, welches dem angehenden Sannyâsin in ihnen Kaṇṭhaçr. 4 (Up. S. 701) anbefohlen, hingegen Jâbâla 4 (Up. S. 709) widerraten wird, scheint eine symbolische Loskaufung von der Pflicht der Fortpflanzung zu bedeuten.

Embryologie.

Die Dauer des Weilens im Mutterleibe wird Chând. 5,9,1 auf „zehn [Mond-] Monate, oder wie lange es ist" geschätzt. Eingehende Mitteilungen über die Entwicklung des Embryo giebt Garbha-Up. 2—4 (Up. S. 608 fg.): „Aus der Verbindung des Samens und des Blutes entwickelt sich der Embryo. ...



Aus der Paarung zur Zeit der Periode entsteht nach einer Nacht ein Knötchen, nach sieben Nächten eine Blase, innerhalb eines halben Monates ein Klumpen, innerhalb eines Monates wird er fest, nach zwei Monaten entsteht der Kopf, nach drei Monaten entstehen die Fufsteile, im vierten Monate Fufsknöchel, Bauch und Hüften, im fünften das Rückgrat, im sechsten Mund, Nase, Augen, Ohren, im siebenten wird der Embryo mit der Seele *(jîva)* ausgestattet, im achten ist er in allen Stücken vollständig. — Beim Überwiegen des väterlichen Samens entsteht ein Mann, beim Überwiegen des mütterlichen Samens ein Weib, beim Gleichgewichte des Samens beider ein Zwitter; bei Benommenheit des Gemütes entstehen Blinde, Lahme, Bucklige und Zwerge. Geht der durch die beiderseitigen Winde eingeprefste Same entzwei, so wird auch der Körper zweifach, und es entstehen Zwillinge. — ... Im neunten Monat endlich ist er in allen Stücken und auch in der Erkenntnis vollständig; dann erinnert er sich [so lange er noch im Mutterleibe weilt, wie Vâmadeva, Ait. 2,4] an seine frühern Geburten und hat Erkenntnis seiner guten und bösen Werke; ... wenn er aber sodann, zu den Pforten der Geschlechtsteile gelangend, durch die Einzwängung gequält und, unter grofsen Schmerzen kaum geboren, mit dem Vaishṇava-Winde [dem Winde der Aufsenwelt] in Berührung tritt, so kann er sich nicht mehr auf seine Geburten und Tode besinnen und hat keine Erkenntnis seiner guten und bösen Werke mehr.“ — Auf die verwandten Vorstellungen in der neueren, abendländischen Philosophie bezieht sich die Verspottung Voltaire's (lettre XIII sur les Anglais), welche auch auf den indischen Apriorismus ihre Anwendung findet: je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis.

XIII. Die Zustände der Seele.

1. Die vier Zustände.

Wachen, Traum, Tiefschlaf und *Turîya*.

Wie der „zur Leiblichkeit sich verkörpernde“ (*çarîratvâya dehin*, Kâṭh. 5,7) Âtman räumlich als die Vielheit der Organe den Leib „bis in die Nagelspitzen hinein“ erfüllt (Bṛih. 1,4,7), so durchläuft er in diesem seinem Individualstande zeitlich eine Reihe von Zuständen, in welchen sein wahres metaphysisches Wesen schrittweise immer deutlicher zu Tage tritt; diese sind: 1) das Wachen, 2) der Traumschlaf, 3) der Tiefschlaf (*sushupti*), d. h. der tiefe traumlose Schlaf, in welchem die Seele vorübergehend mit Brahman eins wird und eine dem entsprechende, unüberbietbare Wonne geniefst, und 4) der „vierte“ (*caturtha, turya, turîya*), gewöhnlich *Turîya* genannte Zustand, in welchem jenes Aufhören der vielheitlichen Welt und Einswerden mit Brahman, auf welchem die Seligkeit des Tiefschlafes beruht, nicht wie in diesem unbewufst, sondern unter vollem Fortbestehen des Bewufstseins eintritt.

Die Theorie von diesen vier Zuständen der Seele hat sich erst allmählich ausgebildet.

Phänomen des Schlafes.

Zuerst mochten es wohl das Erlöschen des Bewufstseins beim Einschlafen und seine Rückkehr beim Erwachen sein, welche das Nachdenken beschäftigten und solche Fragen aufgaben wie Bṛih. 2,1,16 (vgl. Kaush. 4,19): „Als dieser hier eingeschlafen war, wo war da jener aus Erkenntnis bestehende Geist (*vijñânamayaḥ purushaḥ*), und von wo ist er jetzt [beim Erwachen] hergekommen?“ Dieses wundersame Phänomen des Schlafes erklärte man dann als ein vorübergehendes Eintauchen der Organe (Rede, Auge, Ohr, Manas) in den *Prâṇa*. So in der schon oben (I, 1, S. 298) mitgeteilten Stelle Çatap. Br. 10,3,3,6, und, fast wörtlich damit übereinstimmend, Chând. 4,3,3: „Denn wenn einer schläft, so geht in den Prâṇa ein die Rede, in den Prâṇa das Auge, in den Prâṇa das Ohr, in den Prâṇa das Manas“. Eine blofse Ausmalung dieser Erklärung des Schlafes (vielleicht mit Erinnerung an Bṛih. 4,3,19) ist Chând. 6,8,2: „Gleichwie ein Vogel, der an einen Faden

gebunden wurde, nach dieser und jener Seite fliegt, und, nachdem er anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, sich an der Bindungsstelle niederläfst, so auch, o Teurer, fliegt das Manas nach dieser und jener Seite, und, nachdem es anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, so läfst es sich in dem Prâṇa nieder, denn der Prâṇa, o Teurer, ist die Bindungsstelle des Manas". Von einer etwas andern Anschauung gehen die unmittelbar vorhergehenden Worte Chând. 6,8,1 aus: „Wenn es heifst, dafs der Mensch schlafe, dann ist er mit dem [vorher, Chând. 6,2 fg., geschilderten] Seienden, o Teurer, zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm «er schläft» *(svapiti)*, denn zu sich selbst eingegangen *(svam apîta)* ist er."

Traumschlaf und Tiefschlaf. Alle diese Stellen enthalten noch keine Unterscheidung zwischen Traumschlaf und Tiefschlaf. Eine solche findet sich zuerst Bṛih. 4,3,9—18. 19—33, sodann Bṛih. 2,1,18. 19 (Kaush. 4,20) und endlich Chând. 8,6,3. 8,10. 11—12 (vgl. 8,3,4). Diese Reihenfolge dürfte auch die historische sein. Bṛih. 4,3,9—33 ist die Scheidung noch nicht so streng durchgeführt wie Bṛih. 2,1,18—19, wo auch zuerst der (Bṛih. 4,3,9—33 noch fehlende) Name *sushupta* für den „Tiefschlafenden" auftritt, woraus sich dann weiter *sushuptam* (seit Mâṇḍ. 5) und *sushupti* (seit Kaivaly. 13. 17) für „Tiefschlaf" entwickelt hat. Am spätesten und schon von Bṛih. 4,3,9—33 abhängig scheinen die Ausführungen Chând. 8 zu sein; denn wenn Chând. 8,3,4(= 8,12,3) der Tiefschlaf (nicht wie Chând. 8,6,3 im Anschlufs an Chând. 6,2,3. 6,8,6 als ein Einswerden mit dem *tejas*, sondern) als ein Eingehen in das höchste Licht und dadurch bedingtes Hervortreten in eigner Gestalt *(paraṃ jyotir upasampadya svena rûpeṇa abhinishpadyate)* geschildert wird, so könnte diese eigentümliche Vorstellung zwar auch auf Chând. 3,13,7 zurückgehen, aber näher liegt es doch wohl, in ihr eine Rückerinnerung an den „aus Erkenntnis bestehenden, in dem Herzen innerlich leuchtenden Geist", Bṛih. 4,3,7, zu finden, welcher, wie dort weiter entwickelt wird, „vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes", in Wachen, Traum und Tiefschlaf „sich selbst als Licht dient". — Und sicherlich sekundär ist es auch, wenn das Wort *samprasâda*, welches in

der wohl schon interpolierten Stelle Bṛih. 4,3,15 (siehe unsere Anm. dort) noch die „Vollberuhigung“ des Tiefschlafes bedeutet, Chând. 8,3,4. 8,12,3 geradezu für „die Seele im Tiefschlafe“ gebraucht wird.

An diese ältern Stellen schliefst sich die kurze Notiz Ait. 1,3,12, wie auch die Ausführungen über Traumschlaf und Tiefschlaf Praçna 4 auf ihnen beruhen.

Der *Turîya*.

Neben Wachen, Träumen und Tiefschlafen erscheint als vierter und höchster Zustand des Âtman das *Caturtham*, *Turyam*, *Turîyam* (sc. *sthânam*) oder der *Turîya* (sc. *âtmâ*) zuerst Mâṇḍ. 7 (gegen welches die, dem Nachtrage angehörigen, Stellen Maitr. 6,19. 7,11 wohl später sind), wo auch die drei ersten Zustände mit den mystischen Namen *Vaiçvânara*, *Taijasa*, *Prâjña* bezeichnet werden. Hierbei heifst die wachende Seele *Vaiçvânara*, vielleicht weil (wie Heraklit, bei Plut., de superst. 3, sagt) im Wachen alle Menschen eine gemeinsame Welt haben, während im Traume jeder seine eigene hat; die träumende *Taijasa*, wohl weil dann der Âtman nur sein eignes Licht ist (*svena bhâsâ*, *svena jyotishâ prasvapiti*, Bṛih. 4,3,9); die tiefschlafende *Prâjña*, weil im Tiefschlafe der Âtman nach Bṛih. 4,3,21 mit dem *prâjña âtman*, d. h. dem Brahman, vorübergehend eins wird.

Vaiçvânara, *Taijasa*, *Prâjña*.

Definition der vier Zustände nach Sarvop. 5—8.

Der Besprechung der vier Zustände im einzelnen mag die Definition vorangehen, welche Sarvopanishatsâra 5—8 (Up. S. 623) von ihnen gegeben wird:

„Wenn man mit den von Manas anfangenden vierzehn Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahaṅkâra, Erkenntnissinne und Thatsinne], welche nach aufsen sich entfalten und dabei von Gottheiten wie Âditya u. s. w. unterstützt werden, die groben Objekte, wie Töne u. s. w., wahrnimmt, so heifst dies das Wachen (*jâgaraṇam*) des Âtman.“

„Wenn man, von den Eindrücken des Wachens befreit, mit nur vier Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahaṅkâra] und ohne dafs Töne u. s. w. vorhanden sind, auf jenen Eindrücken beruhende Töne u. s. w. wahrnimmt, so heifst dies das Träumen (*svapnam*, hier als Neutrum) des Âtman.“

„Wenn man infolge des Ruhens aller vierzehn Organe und des Aufhörens des Bewufstseins der besondern Objekte

[ohne Bewufstsein ist], so heifst dies der Tiefschlaf *(sushuptam)* des Âtman."

„Wenn, unter Wegfall der drei genannten Zustände, das dem Sein als Zuschauer gegenüberstehende Geistige nur noch selbst als eine von allem Sein befreite Unterschiedlosigkeit besteht, so heifst dieses Geistige das *Turîyam* (das Vierte)."

2. Das Wachen.

Das Wachen, erklärt Mâṇḍ. 3.

Mâṇḍ. 3: „Der im Stande des Wachens befindliche, nach aufsen erkennende, siebengliedrige, neunzehnmündige, das Grobe geniefsende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel". Der Âtman in dem ersten der vier Stadien, dem des Wachens, heifst „siebengliederig", weil er als *Vaiçvânara* nach Chând. 5,18,2, woher dieser Name entnommen ist, aus Himmel, Sonne, Wind, Äther, Wasser, Erde und (Opfer-) Feuer besteht und dieses, sein kosmisches Wesen mittels seines „neunzehnmündigen" (zehn Indriya's, fünf Prâṇa's, Manas, Buddhi, Ahaṅkâra, Cittam) psychischen Wesens erkennt. So geniefst er die Welt der „groben" Objekte; zur Erläuterung mag Kaivalya 12 dienen:

> Wenn seine Seele blind ist durch die Mâyâ,
> Bewohnt den Leib er und betreibt die Werke;
> Durch Weiber, Speise, Trank und viel Genüsse
> Erlangt er Sättigung im Stand des Wachens.

Verwandtschaft des Wachens mit dem Traume.

Wie schon diese Stellen andeuten, ist es nur sein eignes Wesen, welches der *Vaiçvânara* beim Wachen als die Welt der groben Objekte aus sich heraussetzt und geniefst. Hierauf beruht die Verwandtschaft des Wachens mit dem Traume, welche schon Ait. 1,3,12 dadurch angedeutet wird, dafs dem Âtman „drei Traumstände" *(trayaḥ svapnâḥ)* zugeschrieben werden, unter denen nach den Kommentatoren Wachen, Traum und Tiefschlaf zu verstehen sind. Auch das Wachen ist ein Traumstand, weil in ihm, wie Çaṅkara zu dieser Stelle bemerkt, „ein Wachen des wirklichen eignen Selbstes nicht statthat, und man eine unwirkliche Realität, ähnlich wie im Traume, anschaut". (Über andere Äufserungen Çaṅkara's in diesem Sinne vgl. Syst. d. Ved. S. 297. 299. 372.) Diese Verwandt-

schaft des Wachens mit dem Traume wird besonders eingehend von Gauḍapâda in der Mâṇḍûkyakârikâ behandelt: wie der Traum, so ist auch das Wachen, da es uns eine vielheitliche Welt vorspiegelt, eine Täuschung (2,5. 3,29); die Wahrnehmungen des Wachens haben, ebenso wie die des Traumes, ihren Grund nur in uns (4,37) und bestehen nirgendwo anders als im Geiste des Wachenden (4,66); und wie die Realität des Traumes durch das Aufwachen widerlegt wird, so wird umgekehrt auch die Realität des Wachens widerlegt dadurch, dafs sie im Traum aufhört (2,7. 4,32). — Denselben Gedanken dürfen wir vielleicht schon Bṛih. 4,3,7 finden, wo zunächst das Erkennen und Sichbewegen des Âtman für nur scheinbar erklärt und dann als Grund dafür angegeben wird, dafs der Âtman im Traume die wesenlosen Erscheinungen des Wachens übersteige: „es ist, als ob er sänne, es ist, als ob er umherschweifte; denn (*sa hi*, wofür die Mâdhy. *sadhîḥ* lesen) wenn er Schlaf geworden ist, so übersteigt er diese Welt, die Gestalten des Todes". Wie ein Fisch zwischen zwei Ufern dahinstreicht, ohne sie zu berühren, so der Âtman zwischen den Zuständen des Wachens und Träumens (Bṛih. 4,3,18); vom Wachen eilt er zum Träumen und von diesem wieder „zurück zum Zustande des Wachens; und alles, was er in diesem schaut, davon wird er nicht berührt; denn diesem Geiste haftet nichts an" (Bṛih. 4,3,16).

3. Der Traumschlaf.

Der Traum, erklärt Bṛih. 4,3,9 fg.

Die Hauptstelle, von der, wie sich wahrscheinlich machen läfst, alle andern abhängen, ist Bṛih. 4,3,9—14:

„Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser allenthaltenden Welt das Bauholz, fällt es selbst und baut es selber auf, vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes; — wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht. Daselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen schafft er sich; daselbst ist nicht Wonne, Freude und Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft er sich; daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, sondern Brunnen, Teiche und

Flüsse schafft er sich, — denn er ist der Schöpfer. Darüber sind diese Verse:

> Abwerfend was des Leibes ist im Schlafe,
> Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;
> Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder
> Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.
>
> Das niedre Nest läfst er vom Leben hüten
> Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,
> Unsterblich schweift er, wo es ihm beliebet,
> Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.
>
> Im Traumesstande schweift er auf und nieder
> Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,
> Bald gleichsam wohlgemut mit Frauen scherzend,
> Bald wieder gleichsam Schreckliches erschauend.
>
> Nur seinen Spielplatz hier sieht man,
> Nicht sieht ihn selber irgendwer.

Darum heifst es: man soll ihn nicht jählings wecken, denn schwer ist einer zu heilen, zu welchem er sich nicht zurückfindet. — Darum sagt man auch: der [Schlaf] ist für ihn nur eine Stätte des Wachens, denn was er im Wachen sieht, dasselbige siehet er auch im Schlafe. — So also dient daselbst dieser Geist sich selbst als Licht."

In dieser Stelle laufen, in poetischer Darstellung, zwei Auffassungsweisen des Traumes durcheinander: nach der einen bleibt der Geist wo er ist und schafft aus sich selbst heraus „vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes" aus den Materialien des Wachens eine neue Welt der Gestalten, — nach der andern verläfst der Geist im Traume den Leib und „schweift, wo es ihm beliebet", wobei er dann mitunter den Rückweg zu seinem Leibe nur schwer findet.

Abhängig von obiger Stelle ist Bṛih. 2,1,18.

Diese beiden, nur auf der dichterischen Darstellung beruhenden und nicht eigentlich differierenden Auffassungen werden Bṛih. 2,1,18 ernst genommen und mit einander dahin verbunden, dafs der Träumende zwar umherschweift, jedoch nur innerhalb des eignen Leibes: „Wo er dann im Traume wandelt, das sind seine Welten; dann ist er gleichsam ein grofser König oder gleichsam ein grofser Brahmane, oder er

gehet gleichsam ein in Hohes und Niederes (*uccâvacaṃ nigacchati*, nach Bṛih. 4,3,13 *uccâvacam îyamânaḥ*). Und gleichwie ein grofser König seine Untergebenen mit sich nimmt und in seinem Lande nach Belieben umherzieht (Reminiszenz an Bṛih. 4,3,37—38), also nimmt er jene Lebensgeister mit sich und ziehet in seinem Leibe nach Belieben umher.“ Diese wunderliche, auf keine Naturanschauung gestützte Theorie von einem Umherziehen im Leibe beim Traume erklärt sich als ein Versuch, die verschiedenen Anschauungen der oben angeführten Grundstelle zu vermitteln. Auch der Vergleich mit dem grofsen Könige und grofsen Brahmanen scheint aus der Bṛih. 4,3,20 folgenden Stelle geschöpft zu sein, welche den Übergang vom träumenden Bewufstsein, dies und jenes zu sein, zum Bewufstsein des Tiefschlafes, alles zu sein, in folgender Weise schildert: „Wenn es nun [im Traume] ist, als wenn man ihn tötete, als wenn man ihn schünde, als wenn ein Elefant ihn bedrängte (*vicchâyayati*), als wenn er in eine Grube stürzte, — alles was er im Wachen fürchtet, das hält er daselbst in seinem Nichtwissen für wirklich, — oder aber wenn es ist, als wäre er ein Gott, als wäre er ein König —, wenn er sich bewufst wird, «ich allein bin dieses Weltall», — das ist seine höchste Stätte“, — nämlich, wie das Folgende schildert, die des Tiefschlafes, in der man sich eins mit dem Weltall, d. h. dem Brahman, erkennt und daher ohne gegenüberstehende Objekte und mithin ohne individuelles Bewufstsein ist (Bṛih. 4,3,21 fg.). Wenn es Chând. 8,10,2 vom Träumenden heifst: „aber es ist doch, als wenn er getötet würde, es ist doch, als wenn sie ihn bedrängten (*vicchâyayanti*), als wenn er Unliebes erführe, und es ist, als wenn er weinte“, so liegt die Verwandtschaft mit der angeführten Stelle Bṛih. 4,3,20 auf der Hand. Das sinnlose *vicchâdayanti* Chând. 8,10,2 wurde von M. Müller (dem Böhtlingk und ich hierin folgten) verändert in *vicchâyayanti*. Eine fast unumgängliche Konsequenz dieser Änderung ist, bei der grofsen Seltenheit dieses Ausdrucks, die Annahme, dafs Chând. 8,10,2 von Bṛih. 4,3,20 abhängig ist, — denn der umgekehrte Fall oder auch eine Interpolation von Bṛih. 4,3,20 aus Chând. 8,10,2 (woran wir Upanishad's

Übergang des Traumes in den Tiefschlaf nach Bṛih. 4,3,20.

Hiervon abhängig Chând. 8,10,2.

S. 464. 470 noch dachten) hat bei dem ganzen Charakter beider Stellen wenig Wahrscheinlichkeit.

Ebenso Praçna 4,5.

Sicher abhängig von Bṛih. 4,3 ist Praçna 4,5, wo, nachdem geschildert worden, wie beim Schlafe das Manas die zehn Indriya's in sich hereingezogen, sodafs nur die Prâṇafeuer in der Leibesstadt wachen, der Traum wie folgt beschrieben wird: „Alsdann geniefst jener Gott [nämlich das Manas] Grofsheit, sofern er das hier und da Gesehene nochmals sieht, die hier und da gehörte Sache nochmals hört, das inmitten der Orte und Gegenden einzeln Wahrgenommene wieder und wieder einzeln wahrnimmt; Gesehenes und Nichtgesehenes, Gehörtes und Nichtgehörtes, Wahrgenommenes und Nichtwahrgenommenes, das Ganze schaut er, als der Ganze schaut er *(sarvaṃ paçyati, sarvaḥ paçyati)*". Namentlich die letzten Worte, verglichen mit Bṛih. 4,3,20 *(aham eva idaṃ sarvo 'smi, iti manyate)*, machen die Abhängigkeit von dieser Stelle wohl unzweifelhaft.

Spätere Stellen.

Von spätern Stellen führen wir nur Mâṇḍ. 4 an, wo es nach der oben mitgeteilten Erklärung des Wachens in Parallele damit vom Träumen heifst: „Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen erkennende, siebengliedrige, neunzehnmündige, das Auserlesene geniefsende *Taijasa* ist sein zweites Viertel". Die Ausdrücke „siebengliedrig", „neunzehnmündig" werden erklärt wie oben beim Wachen; „das Auserlesene geniefsend" *(praviviktabhuj)* heifst die Traumseele ohne Zweifel mit Bezug auf Bṛih. 4,2,3, wo es von der individuellen Seele heifst, dafs sie, im Gegensatze zum Leibe, „eine auserlesenere Nahrung habend" *(pravivikta-âhâratara)* sei.

Eine Besprechung der Illusion des Traumes, zur Erläuterung der Illusion des Wachens, bietet Gauḍapâda 2,1 fg. 4,33 fg. (Up. S. 583. 597), wo schon dieselben Gedanken auftreten, die später seines Schülers Schüler, Çaṅkara, weiter ausgeführt hat (System d. Ved. S. 371).

4. Der Tiefschlaf.

Übergang vom Traumschlafe in den Tiefschlaf.

In den Tiefschlaf geht der Traumschlaf über, wenn, mittels eines stärkeren Anlaufes auf die andre Welt zu (Bṛih. 4,3,9), das träumende Bewufstsein, dies oder jenes, ein Gott,

ein König u. s. w. zu sein, übergeht, wie es Bṛih. 4,3,20 schildert, in das Bewufstsein, das Weltganze zu sein, welches, da ihm keine Objekte mehr gegenüberstehen, kein Bewufstsein mehr in empirischem Sinne, sondern eine vorübergehende Einswerdung mit dem *prâjña âtman*, dem ewigen Subjekte des Erkennens, dem Brahman, ist. Diese Gedanken werden ausgeführt in dem wichtigsten und wohl auch ältesten Texte, der vom Tiefschlaf handelt, Bṛih. 4,3,19—33: „Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begiebt, also auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut“. Weiter heifst es, nach einem Hinweis auf die Adern *Hitâḥ*, in denen nach Bṛih. 2,1,19 u. s. w. die Seele im Tiefschlafe ruht, und nach der Schilderung des Überganges vom Traume in den Tiefschlaf: „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewufstsein hat von dem, was aufsen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste (*prâjñena âtmanâ*, d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewufstsein von dem, was aufsen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter“ u. s. w., alle Gegensätze sind in dem Ewigen, Einen ausgelöscht, „dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens. — Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte“. In diesem Fortbestehen als reines, objektloses Subjekt des Erkennens, welches im Tiefschlafe eintritt, besteht die Wonne dieses Zustandes, wie weiterhin in einer schon früher (S. 130) besprochenen Ausführung entwickelt wird. —

Der Tiefschlaf nach Bṛih. 4,3,19—33.

Diese Gedanken werden resümiert Bṛih. 2,1,19.

Als eine kurze Zusammenfassung der Gedanken dieses Abschnittes dürfen wir wohl Bṛih. 2,1,19 betrachten: „Aber wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewufst ist, dann sind da die *Hitâḥ* genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein grofser König oder ein grofser Brahmane, ein Übermafs von Wonne (*atighnîm ânandasya*, dieser Ausdruck fafst die Betrachtungen Bṛih. 4,3,33 zusammen, oben S. 129 fg.) geniefsend, ruht, also ruht dann auch er“.

Nach Kaush. 3,3. 4,19—20.

Die Einswerdung mit dem *Prâṇa* (der mit dem *Prajñâ-âtman* gleichgesetzt wird) ist das Wesen des Tiefschlafes auch nach Kaush. 3,3: „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, dafs er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem Prâṇa zur Einheit geworden; dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das Manas mit allen Gedanken ein“. Eine Kombination der beiden zuletzt citierten Stellen ist Kaush. 4,19—20.

Auch die Stellen der Chând. Up. über den Tiefschlaf machen durchweg den Eindruck, sekundärer Art zu sein. Wir führen sie an, indem wir auf die möglicherweise als Vorbild benutzten Stellen in Parenthese hinweisen.

Nach Chând. 8,6,3. 8,11,1.

Chând. 8,6,3: „Wenn nun einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, dann ist er hineingeschlüpft in diese Adern (Bṛih. 2,1,19: «in diese schlüpft er hinein»); darum rühret ihn kein Übel an (Bṛih. 4,3,22: «dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen»), denn mit der Glut (Chând. 6,2,3. 6,8,6) ist er dann eins geworden“. Chând. 8,11,1: „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst, so sprach er, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman“. Hierauf die Einwendung: „In Vernichtung ist er dann eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken“ (vgl. die Einwendung der Maitreyî, Bṛih. 2,4,13: «damit, o Herr, hast du mich verwirrt, dafs du sagst, nach dem Tode sei kein Bewufstsein»), worauf mit dem Hinweis

auf Wind und Wolke, Blitz und Donner entgegnet wird, welche aus dem latenten Zustande hervortreten und dadurch ihre wahre Wesenheit offenbaren: „so auch erhebt sich diese Vollberuhigung (*samprasâda*, Bṛih. 4,3,15 «der Tiefschlaf», hier und Chând. 8,3,4 «die Seele im Tiefschlafe», vgl. Bṛih. 4,3,7 *sa hi svapno bhûtvâ*) aus diesem Leibe (Bṛih. 4,3,11: «abwerfend was des Leibes ist im Schlafe»), gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigner Gestalt (Bṛih. 4,3,9: «wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht»): das ist der höchste Geist, der dort umherwandelt (Bṛih. 4,3,12: «unsterblich schweift er, wo es ihm beliebet»), indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern (Bṛih. 4,3,13: «bald gleichsam wohlgemut mit Frauen scherzend») oder mit Wagen (Bṛih. 4,3,10) oder mit Freunden, und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prâṇa angespannt ist wie ein Zugtier an den Karren (Bṛih. 4,3,35: «wie nun ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knarrend geht»)". Auf einem Mifsverständnis der Verse Bṛih. 4,3,11—14 scheint es zu beruhen, wenn hier, wie schon Bṛih. 4,3,15, dem Tiefschlafe beigelegt wird, was nur dem Traumschlafe zukommt. — Als ein Einswerden mit der Glut (*tejas*) wird der Tiefschlaf, wie Chând. 8,6,3, auch aufgefafst Praçna 4,6: „Aber wenn er von der Glut überwältigt ist, dann schaut jener Gott keine Träume, und dann herrscht in diesem Leibe jene Lust".

Nach Praçna 4,6.

Ganz aus Reminiszenzen zusammengestoppelt ist endlich die Schilderung des Tiefschlafes Mâṇḍ. 5: „Der Zustand, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut (Bṛih. 4,3,19), ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, einsgewordene (Bṛih. 4,4,2), durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende (Bṛih. 4,5,13), aus Wonne bestehende (Taitt. 2,5), die Wonne geniefsende, das Bewufstsein als Mund habende *Prâjña* (Bṛih. 4,3,21. 35) ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des Alls (Bṛih. 4,4,22), er ist der Allwissende (Muṇḍ. 1,1,9), er ist der innere Lenker (Bṛih. 3,7), er ist die Wiege des Weltalls (Muṇḍ. 1,1,6), denn er ist Schöpfung und Vergang (Kâṭh. 6,11) der Wesen".

Nach Mâṇḍ. 5.

5. Der *Turiya.*

Noch nicht in den ältern Upanishad's. Wachen, Traumschlaf und Tiefschlaf sind die drei Zustände des Âtman, welche allein in den ältern Upanishad's vorkommen; nach ihnen wird im Tiefschlafe die völlige Einswerdung mit Brahman und damit das Höchsterreichbare erreicht; Bṛih. 4,3,32: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne". Diese vom Tiefschlafe gesagten Worte schliefsen den Gedanken an einen noch höheren Zustand aus.

Der *Yoga.* Erst später, mit dem Aufkommen der Yogapraxis, lernte man im *Yoga* einen Zustand der Seele kennen, der noch höher steht als der Tiefschlaf, sofern die Einswerdung mit Brahman und die damit verbundene höchste Wonne, welche im Tiefschlafe ohne Fortdauer des individuellen, die Erinnerung daran auch nach dem Erwachen bewahrenden, Bewufstseins eintritt, im Yoga unter vollem Fortbestehen des wachenden, individuellen Bewufstseins sich verwirklicht. Den Yoga, in seinem Unterschiede vom Tiefschlafe, schildert sehr klar Gauḍapâda Mâṇḍûkya-K. 3,33 fg.:

Als ewig wandellos Wissen,
Vom Gewufsten verschieden nicht,
Das Brahman wird gewufst allzeit, —
Vom Ew'gen Ew'ges wird gewufst.

Dieser Vorgang besteht darin,
Dafs zwangweis alle Regungen
Des Geistes unterdrückt werden, —
A n d e r s i s t e s i m t i e f e n S c h l a f.

D e r G e i s t e r l i s c h t i m T i e f s c h l a f e,
N i c h t e r l i s c h t e r, w e n n u n t e r d r ü c k t,
Sondern Brahman, das furchtlose,
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht.

Diese durch den Yoga bewerkstelligte, bei vollem Wachen eintretende Unterdrückung des Bewufstseins der Objekte und Einswerdung mit dem ewigen Subjekte des Erkennens be-

Der *Turîya.*

zeichnete man neben Wachen, Träumen und Tiefschlafen als den „vierten“ Zustand des Âtman, *caturtha* (Mâṇḍ. 7) oder, mit der altvedischen und daher mehr feierlichen Form für *caturtha*, als *Turîya* (auch *Turya*), wobei sowohl „der *Turîya*“ (sc. *âtmâ*) als auch „das *Turîyam*“ (sc. *sthânam*) gesagt wurde. Da dieser Zustand der Sache nach mit der Yogapraxis zusammenfällt, so werden wir ihn bei Betrachtung dieser in einem spätern Zusammenhange näher kennen lernen und wollen hier nur die Stellen namhaft machen, in denen die Lehre vom Turîya zuerst auftritt. Vorbereitet ist dieselbe ohne Zweifel durch die alte Theorie von den vier Füſsen des Brahman als *Gâyatrî* (Chând. 3,12. 3,18. 4,5—8. Bṛih. 5,14, wo auch schon der Ausdruck *turîya* erscheint), aber die ältesten Stellen, in welchen der Turîya als besonderer, vierter Zustand des Âtman proklamiert wird, sind erst Mâṇḍ. 7 und Maitr. 6,19. 7,11. Hierbei dürften die Stellen aus der Maitr. Up. (Nachtrag) die späteren sein, da sie den Turîya-Zustand bereits als bekannt voraussetzen, was Mâṇḍ. 7 nicht der Fall ist, wo auch noch *Turîya* als Terminus fehlt und dafür einfach *caturtha* gesagt wird. Die von Spätern vielbenutzte Stelle Mâṇḍ. 7 lautet:

Nach Mâṇḍ. 7.

„Nicht nach innen erkennend und nicht nach auſsen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewuſst noch unbewuſst, — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewiſsheit des eignen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos, — das ist das vierte *(caturtha)* Viertel, das ist der Âtman, den soll man erkennen“.

Die beste Auslegung geben die zugehörigen Strophen des Gauḍapâda 1,12—16:

> Nicht der Wahrheit noch Unwahrheit,
> Nicht seiner selbst noch anderer
> Ist irgend sich bewuſst *Prâjña* (der Tiefschlaf),
> Ewig alles der Vierte *(turya)* schaut.
>
> Im Nichterkennen der Vielheit
> Sind der *Prâjña* und Vierte gleich;



Doch *Prâjña* liegt im Keimschlummer,
Der Vierte keinen Schlummer kennt.

Traum und Schlaf sind der zwei ersten,
Traumloser Schlaf des *Prâjña* ist,
Weder Träumen noch auch Schlafen
Schreibt dem Vierten zu, wer ihn kennt.

Der Träumende erkennt irrig,
Gar nicht erkennt der Schlafende;
Beide irren, wo das schwindet,
Da wird der vierte Stand erreicht.

In anfanglosem Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose
Schlaf- und traum-lose Ewige.

Nach Maitr. 6,19. 7,11.

Diese Theorie vom *Turîya* als bekannt voraussetzend, fordert Maitr. 6,19 bei Schilderung des Yoga dazu auf, „die *Prâṇa* genannte individuelle Seele in dem, was *Turyam* genannt wird, niederzuhalten“, und verteilt 7,11 die vier Zustände des Âtman auf die vier Füſse des *Purusha* (deren einen alle Wesen bilden, während drei unsterblich im Himmel sind, Ṛigv. 10,90,3, oben I, ı, S. 156) derart, daſs Wachen, Traum und Tiefschlaf den einen, hingegen der *Turîya* die drei andern Füſse des Brahman bildet:

Der im Auge und der im Traum,
Der im Tiefschlaf und der zuhöchst,
Das sind seine vier Abarten,
Doch am gröſsten der vierte ist.

Ein Viertel Brahman's in Dreien,
In dem letzten drei Viertel sind.
Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,
Ward zweiheitlich das groſse Selbst.

Spätere Stellen.

Von spätern Stellen über den *Turîya* (vgl. Brahma-Up. 2. Sarvopanishats. 8. Haṅsa-Up. 8) wollen wir nur an die Ausführungen Nṛisiṅhottaratâp. Up. 2 und 8 erinnern, wo mit weiterer Zuspitzung des Begriffes auch an dem Turîya noch

vier Grade als *ota, anujñâtṛi, anujñâ* und *avikalpa* (weltdurchwaltend, geistdurchleuchtend, Geistigkeit, Indifferenz) unterschieden werden, von denen die drei ersten immer noch mit „Tiefschlaf, Traum und bloſser Täuschung“ behaftet sind, und nur *avikalpa*, die völlige Auslöschung aller Unterschiede, von jedem Weltgeschmack gereinigt, als *turîya-turîya*, „der Vierte des Vierten“, absolut reines Denken ist.

Des Systems der Upanishad's vierter Teil:

Eschatologie

oder die Lehre von der Seelenwanderung und Erlösung sowie von dem Wege zu ihr (praktische Philosophie).

XIV. Die Seelenwanderung.

1. Philosophische Bedeutung der Seelenwanderungslehre.

Praktische Bedeutung des Seelenwanderungsglaubens in Indien.

Was wird aus dem Menschen nach dem Tode? — Diese Frage führt uns zu dem, wenn nicht bedeutendsten, so doch jedenfalls originellsten und einflufsreichsten Dogma der indischen Weltanschauung, zur Lehre von der Seelenwanderung, welche von den Zeiten der Upanishad's bis auf die Gegenwart in dem Vorstellungskreise der Inder eine dominierende Stellung eingenommen hat und noch jetzt von der gröfsten praktischen Wirkung ist.* — Der Mensch, so etwa äufsert sich Çaṅkara (zu Brahmasûtra 2,1,34 und öfter), ist wie eine Pflanze: wie diese entsteht er, entwickelt sich und geht schliefslich wieder zu Grunde. Aber nicht vollständig; sondern wie

* In Jaypur besuchte mich (Dezember 1892) mit andern ein alter, kaum bekleideter Paṇḍit, welcher tastend seinen Weg zu mir fand; man bedeutete mich, dafs er vollständig blind sei. Nicht wissend, dafs ihm die Blindheit angeboren war, fragte ich teilnehmend, durch welchen Unglücksfall er sich sein Gebrechen zugezogen habe? Sofort und ohne dadurch irgendwie in seiner guten Laune beeinträchtigt zu werden, war er mit der Antwort bei der Hand: *kenacid aparâdhena pûrvasmin janmani kṛitena* „durch irgend ein in einer früheren Geburt begangenes Vergehen“.

von der Pflanze der Same übrig bleibt, so bleiben auch beim Tode des Menschen seine Werke als ein Same bestehen, welcher, aufs neue in das Reich des Nichtwissens ausgesät, genau entsprechend seiner Beschaffenheit, ein neues Dasein hervorbringt. Jeder Lebenslauf ist einerseits mit allen seinen Thaten und Leiden die unausbleibliche Folge der Werke einer früheren Geburt, und bedingt anderseits, durch die in ihm begangenen Werke, ein nächstfolgendes Leben. In dieser Überzeugung liegt nicht nur ein wirksamer Trost in den Leiden des Daseins, welche sämtlich als selbstverschuldete erscheinen, sondern auch ein kräftiger Sporn zum sittlichen Wohlverhalten, und zahlreich sind die Beispiele aus der epischen und dramatischen Poesie der Inder, in denen ein Leidender die Frage aufwirft: was mag ich in einer früheren Geburt verbrochen haben? und sogleich daran die Reflexion knüpft: ich will doch nicht wieder sündigen und so schweres Leid über mich in einem künftigen Lebenslaufe bringen.

Kern philosophischer Wahrheit.

Diese Vorstellung, so mythisch sie ist, enthält doch einen Kern philosophischer Wahrheit, nur dafs derselbe schwer zu entwickeln ist. Denn eigentlich ist die ganze Frage: was wird aus uns nach dem Tode? eine unstatthafte, und könnte uns jemand darauf die volle und richtige Antwort geben, so würden wir diese Antwort gar nicht verstehen. Denn sie würde eine Anschauung der Dinge ohne Raum, Zeit und Kausalität voraussetzen, an welche als Anschauungsformen unser Erkennen für immer gebunden ist. Entschliefsen wir uns aber, der Wahrheit Gewalt anzuthun und das Raumlose räumlich, das Zeitlose zeitlich, das kausalitätlose unter dem Gesichtspunkte der Kausalität aufzufassen, so lassen sich auf die Frage: was wird mit uns nach dem Tode? (die schon falsch gestellt ist, weil sie die Form der Zeitlichkeit hereinzieht) drei Antworten geben, indem wir nur die Wahl haben zwischen 1) Vernichtung, 2) ewiger Vergeltung in Himmel und Hölle und 3) Seelenwanderung. Gegen die erste Annahme sträubt sich nicht nur der Egoismus, sondern eine uns einwohnende, tiefer als alle Erkenntnis wurzelnde Gewifsheit unserer metaphysischen, keinem Entstehen und Vergehen unterworfenen Wesenheit; die zweite Annahme, welche für ein so

Drei Möglichkeiten nach dem Tode.

kurzes, irrsames und allen Zufälligkeiten der Erziehung und Lebenserfahrung unterworfenes Dasein ewigen Lohn oder ewige Strafe in Aussicht stellt, richtet sich schon durch das unerhörte Mifsverhältnis, in dem hier Ursache und Wirkung zu einander stehen, und so bleibt, für die empirische (streng genommen unstatthafte) Erwägung des Problems nur die dritte Annahme übrig, dafs unser Dasein nach dem Tode in andern Formen, andern räumlichen und zeitlichen Verhältnissen seine Fortsetzung findet, also in gewissem Sinne eine Seelenwanderung, und auch der bekannte Beweis Kants, welcher die Unsterblichkeit auf die nur in unendlichem Annäherungsprozefs erreichbare Verwirklichung des uns eingeborenen Sittengesetzes gründet, würde nicht für eine Unsterblichkeit im herkömmlichen Sinne, sondern für die Seelenwanderung sprechen.

Die Wahrheit im Gewande des Mythus.

Sonach ist die Seelenwanderungslehre zwar nicht die strenge philosophische Wahrheit, jedoch ein Mythus, welcher eine für uns unfafsbar bleibende Wahrheit vertritt und daher ein schätzbares Surrogat derselben ist. Könnten wir von ihm das intellektuelle Schema von Raum, Zeit und Kausalität in Abzug bringen, so würden wir die volle Wahrheit haben: wir würden dann einsehen, dafs die unaufhörliche Wiederkehr der Seele nicht in Zukunft und in andern Räumen, sondern schon hier und in der Gegenwart sich verwirklicht, dafs aber dieses Hier allgegenwärtig und diese Gegenwart eine ewige ist.

Diese Anschauungen stimmen im wesentlichen überein mit denen des spätern Vedânta, welcher den Glauben an die Seelenwanderung festhält, jedoch nur für die exoterische Anschauung der *aparâ vidyâ*; für die esoterische, *parâ vidyâ* kommt mit der Realität der Welt auch die Realität der Seelenwanderung in Wegfall.

Wir wollen jetzt versuchen, die Genesis dieses merkwürdigen Dogmas an der Hand der vedischen Texte zu verfolgen. Vorher aber müssen wir noch einem Mifsverständnisse vorbeugen. Wenn es gelegentlich von den Vätern heifst, dafs sie „einherziehen, das Aussehen von Vögeln annehmend“, oder wenn die Seele der sterbenden buddhistischen Mutter in ein Schakalweibchen eingeht, um ihren reisenden Sohn vor dem unheilvollen Walde zu warnen, wenn die Toten in ein die

Verhütung eines Mifsverständnisses.

Grabesstätte der Gebeine umschwirrendes Insekt fahren, wenn die Väter zu den Wurzeln der Pflanzen hinschlüpfen (Oldenberg, Religion des Veda, S. 563. 581. 582), so sind dies populäre Vorstellungen, welche mit dem Hineinfahren des Vetâla in den Leichnam oder dem Beseelen mehrerer Leiber durch den Yogin auf einer Linie stehen, mit dem Seelenwanderungsglauben aber nichts zu thun haben, — sowenig wie die altägyptische Vorstellung, dafs der Tote wiederkommen kann, Gestalten anzunehmen, welche er will (welche von Herodot 2,123 mifsverständlich auf Seelenwanderung gedeutet worden zu sein scheint), oder die sieben Weiber in dem goethe'schen Gedichte, welche des Nachts als sieben Wehrwölfe erscheinen. Abergläubische Vorstellungen wie diese haben bei allen Völkern und zu allen Zeiten bestanden, sind aber kein Seelenwanderungsglaube und haben auch diesen, wenigstens in Indien, nicht hervorgebracht, ja auch schwerlich irgend welchen Einflufs darauf geübt, indem, wie wir zeigen werden, die Theorie der Seelenwanderung beruht auf der Überzeugung von der Vergeltung der guten und bösen Werke, welche man zuerst im Jenseits eintreten liefs, dann aber, aus Gründen, die uns die Texte aufschliefsen werden, aus jenem imaginären Jenseits ins Diesseits verlegte. Wenn dabei diese Vergeltung mitunter sogar zu einem tierischen oder pflanzlichen Dasein führt, so ist dies nur eine nebenbei sich ergebende Konsequenz, auf welcher durchaus nicht der Nachdruck liegt, so sehr auch gerade dieser Umstand den Gegnern der Seelenwanderungslehre von jeher als besonders charakteristisch erschienen ist und seit den Zeiten des Xenophanes (Diog. L. 8,36) ihren Spott hervorgerufen hat.

2. Altvedische Eschatologie.

Keine Seelenwanderung vor den Upanishad's.

In keinem vedischen Texte vor den Upanishad's ist die Seelenwanderungslehre nachzuweisen, wiewohl sie von den Upanishad's selbst schon in den Ṛigveda zurückverlegt wird. Aber gerade die geflissentliche Art, mit der dies geschieht, spricht dafür, dafs wir es mit einem neu aufkommenden Dogma zu thun haben, für welches eine Bestätigung in altheiligen

Texten gesucht wurde. Drei Stellen kommen hier in Betracht.

Vermeintliches Vorkommen im Ṛigveda.

Bṛih. 1,4,10 wird von *Vâmadeva*, dem Dichter von Ṛigveda IV, gesagt, dafs er (vermöge einer *çâstra-dṛishṭi*, einer inspirierten Anschauung, wie Bàdarâyaṇa 1,1,30 bei Erwähnung dieses Falles sagt) sich als Brahman erkannt habe, und als Beweis für sein Brahmanwissen wird das Durchschauen seiner früheren Geburten als Manu und Sûrya angeführt: „Dieses erkennend hub Vâmadeva, der Ṛishi, an (Ṛigv. 4,26,1):

Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne“.

Deutlicher noch wird Ait. 2,4 die Autorität des *Vâmadeva* angerufen, um zu beweisen, dafs auf die erste Geburt (als Kind) und die zweite Geburt (durch die geistliche Erziehung) eine dritte Geburt nach dem Tode erfolge: „Nachdem er vollbracht, was zu thun, und alt geworden, scheidet er dahin; dieser wird, von hier abscheidend, abermals geboren; das ist seine dritte Geburt. Darum sagt der Ṛishi (Ṛigv. 4,27,1):

Im Mutterleibe noch verweilend, hab' ich
Erkannt alle Geburten dieser Götter;
Mich hielten hundert eiserne Burgfesten,
Doch, als ein Falke, schnellen Flugs, entfloh ich.

Also hat, da er noch in dieser Weise im Mutterleibe lag, *Vâmadeva* gesprochen.“ Das Citat aus dem Vàmadevahymnus hat an dieser Stelle nur dann einen Sinn, wenn man unter dem Falken die Seele und unter den eisernen Burgfesten die von ihr durchwanderten Leiber (vgl. Bṛih. 2,5,18) versteht.

Dafs beide Vâmadevacitate mit der Seelenwanderungslehre nichts zu thun haben, bedarf keiner Ausführung. In dem ersten rühmt Indra seine Zaubermacht, die ihm erlaubt, allerlei Gestalten anzunehmen (vgl. Ṛigv. 6,47,18: *Indro mâyâbhiḥ pururûpa' îyate*); in dem zweiten schildert entweder der schon im Mutterleibe weise Falke des Indra, wie er seine befestigten Wohnsitze verläfst, um den Soma vom Himmel zu holen, — oder es ist der weise Soma selbst, welcher erzählt, wie er, aus seinen eisernen Burgfesten vom Falken entführt, „als Falke“ (d. h. von diesem getragen) auf die Erde herabkommt.

Mehr scheint es auf den ersten Blick mit einem dritten Citate auf sich zu haben. In dem grofsen Seelenwanderungstexte heifst es bei Erwähnung des Götterweges Bṛih. 6,2,2: „Und hast du wohl auch das Wort des Weisen nicht vernommen, der da spricht:

Zwei Wege, hört' ich, giebt es für die Menschen:
Den Weg der Väter und den Weg der Götter.
Auf diesen findet alles sich zusammen,
Was zwischen Vater sich und Mutter reget."

Diese Übersetzung ist richtig im Sinne der Upanishad, nicht aber im Sinne des Originals, welches sich (von keinem der bisherigen Übersetzer vermerkt) Ṛigv. 10,88,15 findet in einem Hymnus, der den Agni in seiner doppelten Rolle als Sonne bei Tage und als Feuer bei Nacht feiert. Nach diesem Zusammenhange kann es kaum zweifelhaft sein, dafs unter den beiden Wegen, welche alles vereinigen, was zwischen Erde und Himmel sich regt, Tag und Nacht zu verstehen und dementsprechend zu übersetzen ist: „Von den Vorfahren hörte ich, dafs es zwei Wege giebt für die Götter sowohl wie die Menschen". Sie alle sind den Gesetzen des Tages und der Nacht unterworfen.

Eschatologie der Hymnen und Brâhmaṇa's.

Die Hymnen des Ṛigveda wissen somit noch nichts von einer Seelenwanderung, sondern lehren für die Guten ein Fortleben unter Führung des Yama bei den Göttern, für die Bösen ein nur dunkel angedeutetes Fahren in die Tiefe. Dies ist auch der Standpunkt der Atharvahymnen und Brâhmaṇa's; nur dafs sich die Vorstellung einer Vergeltung der Werke im einzelnen entwickelt. Aber diese Vergeltung liegt immer nur im Jenseits, und erst in den Upanishad's wird sie ins Diesseits verlegt. Ein kurzer Blick auf die altvedische Eschatologie wird dies bestätigen.

Fortleben nach dem Tode.

Das unsterbliche Fortleben bei den Göttern erscheint in vielen, namentlich den älteren, Hymnen des Ṛigveda als eine besondere Gnadengabe der Götter, um deren Verleihung Agni (1,31,7), die Marut's (5,55,4), Mitra-Varuṇa (5,63,2), Soma (1,91,1) und andere Götter angefleht werden, und welche namentlich dem freigebigen Spender in Aussicht gestellt wird

(*yaḥ pṛiṇâti, sa ha deveshu gacchati* u. s. w. 1,125,5—6). Späterhin ist es *Yama*, der erste Mensch, welcher für viele Nachgeborene den Weg zu jenen lichten Höhen gefunden hat und dort als Zusammenscharer der Menschen *(saṃgamano janânâm)* thront (10,14,1 fg.). Um zu ihm zu gelangen, mufs die Seele des Toten glücklich vorüberkommen an den beiden buntscheckigen, vieräugigen, breitnasigen Hunden des Yama (10,14,10), welche, wie es scheint, den Eingang zur Himmelswelt bewachen und nicht jedem gestatten, worin wohl die erste Spur eines Totengerichtes zu finden ist, wie es in der spätindischen Eschatologie von Yama geübt wird. Nach anderer Anschauung (10,14,12) haben diese Hunde die Aufgabe, unter den Menschen umherzuwandern und die zum Sterben Bestimmten abzuholen. Nach 10,165,4 ist die Taube *(kapota)* der Todesbote des Yama; auch von der Fufsschlinge oder dem Fangnetze *(paḍbîçam)* des Yama ist 10,97,16 die Rede, sodafs er schon für die Sänger des Ṛigveda auch die Schrecken des Todes repräsentiert. Aber überwiegend ist in dieser ältern Zeit die Auffassung des Yama als des Fürsten im Reiche der Seligen, wie er in der Ferne (1,36,18), mitten im Himmel (10,15,14), im Schofse der Morgenröte (10,15,7), im höchsten Himmel (Vâj. Saṃh. 18,51. Atharvav. 18,2,48), in ewigem Lichte (9,113,7) thront. Dort sitzt er, mit den Göttern zechend, unter einem schönbelaubten Baume (10,135,1), dort scharen sich um ihn die Abgeschiedenen, um den Yama, den Varuṇa zu schauen (10,14,7); sie lassen das Unvollkommene hinter sich und kehren zu ihrer wahren Heimat zurück (*hitvâya avadyam punar astam ehi*, 10,14,8), zu der Weideflur, die ihnen niemand mehr rauben wird (10,14,2), wo nicht mehr der Schwache dem Starken tributpflichtig ist (Atharvav. 3,29,3), wo sie unsterblich fortlebend in Gemeinschaft mit Yama, mit den Göttern „am Festmahl sich erfreuen“ (*sadhamâdaṃ madanti*, Ṛigv. 10,14,10. Atharvav. 18,4,10 u. s. w.). Man hat sich mehrfach beflissen, den sinnlichen Charakter hervorzuheben, den die altvedischen Schilderungen des Fortlebens im Jenseits tragen. Hierzu ist zu bemerken, dafs ein Vorstellen der himmlischen Freuden nach Analogie der irdischen dem Menschen natürlich und (soweit man nicht bei der blofsen Negation

Yama.

Seligkeit der Frommen.

stehen bleiben will) unvermeidlich ist, dafs auch Jesus sich das Himmelreich als eine festliche Versammlung vorstellt, bei der zu Tisch gegangen (Matth. 8,11) und Wein getrunken wird (Matth. 26,29), dafs auch ein Dante und Milton nicht umhin konnten, dieser irdischen Welt alle Farben zu ihren Gemälden zu entlehnen. Übrigens zeigen sich in den altvedischen Schilderungen des Jenseits, je nach der Individualität des Dichters, grofse Verschiedenheiten, von der im Gemeinsinnlichen schwelgenden Phantasie des Dichters von Atharvav. 4,34 an (der seine Gesinnungsweise schon genugsam bekundet durch die Art, wie er seinen Reisbrei und dessen Schenkung an die Brahmanen preist, — fast möchte man das Ganze für eine Parodie halten, doch vgl. oben I, I, S. 209), bis hinauf zu der mehr geistigen Anschauungsweise der schönen Verse, Ṛigv. 9,113,7—11, die wir (mit Auslassung des Refrains) hier übersetzen.

7. Das Reich, wo unerschöpflich Licht,
Aus dem entspringt der Sonne Glanz,
In dieses Reich versetze mich,
Das ewige, unsterbliche.

8. Dort, wo als König Yama thront,
Im Heiligsten der Himmelswelt,
Wo Wasser stets lebendig strömt,
Dort lasse mich unsterblich sein.

9. Wo Wandeln ist nach Lust, wo sich
Der dritte, höchste Himmel wölbt,
Wo lichterfüllte Räume sind,
Dort lasse mich unsterblich sein.

10. Wo Wünschung und Auswünschung, wo
Der Sonne andre Seite scheint,
Wo Labung ist und Sättigung,
Dort lasse mich unsterblich sein.

11. Wo Wonne ist und Seligkeit,
Wo Freude über Freude wohnt,
Wo sich der Sehnsucht Sehnen stillt,
Dort lasse mich unsterblich sein.

Stellung der „Väter“.

Dort wohnen auch die „Väter“ zusammen mit den Göttern; wie diese, werden sie angerufen, herbeizukommen und das

Opfer zu geniefsen; wie den Göttern, werden auch den Vätern die Wunderwerke der Schöpfung (8,48,13), das Schmücken des Himmels mit Sternen (10,68,11), das Heraufführen der Sonne (10,107,1) u. s. w. zugeschrieben. So stehen sie im allgemeinen auf gleicher Stufe mit den Göttern, und wenn auch gelegentlich eine Andeutung von verschiedenen Aufenthaltsorten der Väter schon im Ṛigveda (10,15,1—2) sich findet, so ist ihm doch eine Unterscheidung von verschiedenen Graden der Seligkeit, wie sie ein späterer Text für die Väter, die geborenen Götter und die Werkgötter annimmt (Bṛih. 4,3,33. Taitt. 2,8), noch fremd.

Die Bösen.

Über das Schicksal der Bösen enthält der Ṛigveda nur dunkle Andeutungen. Sie sind „prädestiniert für jenen tiefen Ort“ (*idaṃ padam ajanata gabhîram*, 4,5,5), werden von Indra und Soma in die Höhle (*vavra*), in bodenlose Finsternis (*anârambhaṇaṃ tamas*) gestofsen (7,104,3), in die Grube (*karta*, 9,73,8), in die äufserste Finsternis (10,152,4); vielleicht ist auch „die blinde Finsternis“ (*andhaṃ tamas*), der schon nach Ṛigv. 10,89,15. 10,103,12 die Feinde verfallen sollen, hierherzuziehen, ein Ausdruck, der von den Upanishad's öfter gebraucht wird (Bṛih. 4,4,10—11. Îçâ 3. 9. 12, vgl. Kâṭh. 1,3), nur dafs sie unter den „freudlosen, mit blinder Finsternis bedeckten Welten“, in die der Nichtwissende nach dem Tode fährt, nicht mehr eine imaginäre Hölle, sondern diese Welt verstehen, in der wir leben.

Fortentwicklung dieser Anschauungen.

Die eschatologischen Anschauungen des Ṛigveda treten uns, weiter entwickelt, in den Atharvahymnen und Brâhmaṇa's entgegen. Über das Schicksal der Guten und Bösen finden sich einige nähere Angaben. Schon an die spätern Höllenschilderungen erinnern Verse wie Atharvav. 5,19,3. 13:

Die den Brahmanen anspieen,
Auf ihn warfen den Nasenschleim,
Die sitzen da in Blutlachen,
Als Nahrung kauend eignes Haar.

Die Thränen, die herabrollten
Des Jammernden, Gequälten, die
Haben Götter als Trinkwasser,
Brahmanenquäler, dir bestimmt.

Eingehender schildern die Brâhmaṇa's „die Welt der Werkfrommen" (*sukṛitâṃ loka*, ein Ausdruck, der im Ṛigveda nur einmal, 10,16,4, vorkommt, dann aber, bezeichnenderweise, immer häufiger wird, Vâj. Saṃh. 18,52. Atharvav. 3,28,6. 9,5,1. 11,1,17. 18,3,71 u. s. w.). Sie erstehen im Jenseits nach ihrem ganzen Leibe mit allen Gliedern und Gelenken (*sarvatanu, sarvâñga, sarvaparus*, Atharvav. 11,3,32. Çatap. Br. 4,6,1,1. 11,1,8,6. 12,8,3,31); aber dieser Leib ist ein verklärter, und je nach dem Grade ihrer Opferleistungen brauchen viele Fromme im Jenseits nur einmal in vierzehn Tagen, vier Monaten, sechs Monaten, zwölf Monaten, hundert Jahren Nahrung zu sich zu nehmen, oder sie können dieselbe auch ganz entbehren (Çatap. Br. 10,1,5,4). So leben sie in ewiger Gemeinschaft, Weltgemeinschaft, Wesensgemeinschaft (*sâyujyam*, *salokatâ*, *sarûpatâ*) mit den Göttern, mit Âditya (Ait. Br. 3,44. Taitt. Br. 3,10,9,11), mit Agni, Varuṇa, Indra (Çatap. Br. 2,6,4,8), oder auch schon mit dem unpersönlichen Bráhman (Çatap. Br. 11,4,4,2). Ja, Çatap. Br. 10,5,4,15 heiſst es von dem Wissenden schon: „Selbiger ist frei von Verlangen, im Besitze alles Verlangten, nicht [lockt] ihn das Verlangen nach irgend etwas. Darüber ist dieser Vers:

> Durch Wissen steigen sie aufwärts
> Dorthin, wo das Verlangen schweigt;
> Nicht Opfergabe reicht dorthin,
> Nicht Buſse des Nichtwissenden.

Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, wer solches nicht weiſs. Denn nur dem solches Wissenden gehört jene Stätte." — Hier tritt schon an Stelle des Werkes und der Askese das Wissen und, entsprechend, an Stelle der himmlischen Herrlichkeit die Erlösung; diese setzt somit die Seelenwanderung nicht voraus (wie Weber, Zeitschr. d. D. M. G. IX, 239, annimmt), denn von Seelenwanderung ist vor den Upanishad's noch keine Rede. Wohl aber liegen die Voraussetzungen derselben schon in den Brâhmaṇa's, wie wir jetzt nachweisen wollen.

3. Die Keime der Seelenwanderungslehre.

Die Idee der Vergeltung.

Es ist der Hauptzweck der Brâhmaṇa's, rituelle Werke vorzuschreiben und für deren Vollbringung mannigfachen Lohn, mitunter auch für die Unterlassung Schaden und Strafe in Aussicht zu stellen. Indem sie diese Belohnungen wie auch Strafen teilweise ins Jenseits verlegen, tritt an Stelle der altvedischen Vorstellungen von einer unterschiedslosen Seligkeit der Frommen die Idee der Vergeltung und damit die Notwendigkeit, den Abgeschiedenen, je nach ihrem Wissen und ihren Werken, verschiedene Lose im Jenseits in Aussicht zu stellen. Wie aber die älteste Form der Strafe bei allen Naturvölkern die Rache ist, so besteht auch diese Vergeltung ursprünglich darin, dafs alles Gute und Böse, welches wir hier jemand angethan haben, von ebendemselben im Jenseits uns wiederum angethan wird. Einen drastischen Ausdruck findet diese Theorie in dem Ausspruche Çatap. Br. 12,9,1,1: „Denn welche Speise der Mensch in dieser Welt isset, dieselbige isset ihn dafür wieder *(praty-atti)* in jener Welt“. Einen Beleg dazu bietet die Erzählung Çatap. Br. 11,6,1 von der Vision der Strafen im Jenseits, welche dem Bhṛigu zu teil wurde, und wir dürfen Weber, welcher (Zeitschr. d. D. M. G. IX, 237 fg.) diese Fragen zuerst besprochen hat, wohl vollständig beistimmen, wenn er die liturgische Ausdeutung dieser Vision für eine sekundäre Zuthat des Brâhmaṇaverfassers erklärt (vgl. unsere analoge Vermutung bei einem andern Falle, oben I, 1, S. 177). Nach Abzug derselben bleibt als Kern übrig, dafs Bhṛigu in den verschiedenen Regionen schreiende Männer sieht, von welchen andere schreiende Männer Glied für Glied zerhauen, zerschnitten und verzehrt werden unter den Worten: „so haben diese uns in jener Welt gethan, und so thun wir ihnen in dieser Welt wieder“. Der Schlufs der Vision von dem schwarzen Mann mit gelben Augen und dem Richterstab in der Hand, zu dessen Seiten die schöne und die häfsliche Frau (die guten und bösen Werke) stehen, läfst über deren ursprünglichen Sinn wohl keinen Zweifel.

Verschiedene Schicksale im Jenseits.

Aus der primitiven Vergeltungslehre, wie sie dieses durch Zufall in einem spätern Brâhmaṇatexte aufbewahrte Stück

zeigt, mag sich dann allmählich der Begriff einer ausgleichenden Gerechtigkeit entwickelt haben, wie er hervortritt Çatap. Br. 11,2,7,33: „Denn auf eine Wage legen sie es [das Gute und Böse] in jener Welt. Und welches von beiden überwiegen wird, dem wird er nachfolgen, sei es dem Guten oder dem Bösen.“ Nicht alle finden, nach etwas andrer Anschauung, den Weg zur Himmelswelt, Taitt. Br. 3,10,11,1: „manch einer vermag, wenn er aus dieser Welt dahinscheidet, seine Stätte nicht aufzufinden, sondern, vom Feuer [bei der Leichenverbrennung] verwirrt und vom Rauche beklommen, findet er seine Stätte nicht auf“. Andre werden für ihre Missethaten auf kürzere oder längere Zeit von der Väterwelt ferngehalten, Taitt. Saṃh. 2,6,10,2: „wer einen [Brahmanen] bedroht, der soll es büfsen mit hundert [Jahren]; wer sich an ihm vergreift, mit tausend; wer aber sein Blut vergiefst, der soll, so viele Staubkörnchen dasselbe hervorströmend benetzt, so viele Jahre die Väterwelt nicht finden; darum soll man einen Brahmanen nicht bedrohen, nicht angreifen, nicht sein Blut vergiefsen, denn um eine so grofse Versündigung handelt es sich dabei“. Hier scheint die „Väterwelt“ noch, wie im Ṛigveda, als höchstes Ziel vorzuschweben; mit der Zeit aber trat ein Unterschied hervor zwischen dem Götterwege und dem Väterwege (Atharvav. 15,12 u. s. w.), und entsprechend zwischen der Götterwelt als dem Aufenthalte der Seligen und der Väterwelt als der Stätte der Vergeltung. Ähnlich schon wie in der spätern Seelenwanderungslehre heifst es, dafs die Pforte zur Himmelswelt im Nordosten (Çatap. Br. 6,6,2,4), und die Pforte zur Väterwelt im Südwesten sich befindet (Çatap. Br. 13,8,1,5), eine Bestimmung, die umsomehr ins Gewicht fällt, weil sie sich an zwei verschiedenen Stellen findet, somit nicht einer gelegentlichen Systematisierung zuzuschreiben ist. Jeder Mensch wird in der von ihm erwirkten Welt geboren (Çatap. Br. 6,2,2,27), wir hören von einer „Unsterblichkeit“, die nur hundert Jahre dauert (Çatap. Br. 10,1,5,4), und dafs, wer den Göttern opfert, „nicht eine so grofse Welt erwirbt, wie der, welcher dem Âtman opfert“ (Çatap. Br. 11,2,6,14). In einem andern Texte wird gesagt, dafs „Tag und Nacht (die Zeit) in jener Welt bei dem solches nicht Wissenden den Schatz [der

Götterweg und Väterweg.

guten Werke] aufzehren" (Taitt. Br. 3,10,11,2), und Naciketas erbittet als zweiten Wunsch die Nichtversiegung *(akshiti)* der guten Werke (Taitt. Br. 3,11,8,5, oben I, I, S. 176). Besonders häufig begegnen wir der Befürchtung, dafs, im Gegensatze zu der erhofften Unsterblichkeit (*amṛitatvam*, dem „nicht-mehr-sterben-Können"), dem Menschen in der jenseitigen Welt ein abermaliges Sterben (*punarmṛityu*, der Wiedertod) bevorstehen könne, gegen welches dann allerlei Mittel an die Hand gegeben werden. Taitt. Br. 3,11,8,6 (oben I, I, S. 176): wer das Naciketasfeuer schichtet oder weifs, der wehrt den Wiedertod ab; — Kaush. Br. 25,1: wer den Äquinoctialtag feiert, der überwindet den Hunger und den Wiedertod; — Çatap. Br. 2,3,3,9: vom Wiedertode wird erlöst, wer also diese Erlösung vom Tode am Agnihotram weifs; — 10,1,4,14: der Yajamâna, welcher das Feuer schichtet, wird zur Gottheit des Feuers und überwindet dadurch den Wiedertod; — 10,2,6,19: wer weifs, wie der Hunger vor der Nahrung flieht, der Durst vor dem Tranke, das Unglück vor dem Glück, die Finsternis vor dem Lichte, der Tod vor der Unsterblichkeit, vor dem fliehen diese alle, und er wehrt den Wiedertod ab; — ebenso, wer in bestimmter Weise das Feuer schichtet (10,5,1,4), ein bestimmtes Opfer bringt (11,4,3,20), in bestimmter Weise den Veda studiert (11,5,6,9). So wird „die Abwehr des Wiedertodes" schliefslich zur stereotypen Formel (10,6,1,4 fg.), die gelegentlich auch da verwendet wird, wo sie keinen Sinn zu geben scheint (12,9,3,11). Auch in ältern Upanishadtexten begegnen wir ihr: den Wiedertod wehrt ab, wer weifs, dafs der Tod sein Selbst ist (Bṛih. 1,2,7), dafs die Opfer dem Âtman gelten (Bṛih. 1,5,2), dafs es ein Wasser giebt, das Feuer des Todes zu löschen (Bṛih. 3,2,10), dafs der Wind die Besonderheit und Allgemeinheit ist (Bṛih. 3,3,2).

Der Wiedertod im Jenseits.

— Dafs dieser Wiedertod von einem abermaligen Sterben im Jenseits zu verstehen ist, lehren besonders zwei Stellen; Çatap. Br. 12,9,3,12: „damit bringt er seine Väter, welche sterblich sind, zur Unsterblichkeitsstätte, sie, die sterblich sind, läfst er von der Unsterblichkeitsstätte aus wiedererstehen; wahrlich, der wehrt von seinen Vätern den Wiedertod ab, der solches weifs"; — Çatap. Br. 10,4,3,10: „die nun solches wissen oder dieses Werk

Der Wiedertod ist noch nicht Seelenwanderung.

thun, die entstehen nach dem Tode wieder, und indem sie wieder entstehen, so entstehen sie zur Unsterblichkeit; die aber solches nicht wissen oder dieses Werk nicht thun, die entstehen nach dem Tode wieder und werden immer wieder und wieder seine Speise". Aus dem Parallelismus, den diese Stelle zwischen Unsterblichkeit und Wiedertod aufstellt, ergiebt sich, dafs auch der letztere nicht als Seelenwanderung, sondern nur von einem Wiedererstehen und Wiedersterben im Jenseits verstanden werden darf. Man brauchte aber nur jenen Wiedertod aus dem imaginären Jenseits ins Diesseits zu verlegen, um bei der Seelenwanderungslehre anzulangen. Dies geschieht erst auf dem Boden der Upanishad's, und die Gründe, welche zu diesem letzten Schritt veranlafsten, werden sich uns nicht verbergen. Hier sei nur noch bemerkt, dafs nicht alle Upanishadtexte die Seelenwanderung kennen oder anerkennen, und wenn es Bṛih. 1,5,16 heifst: „die Menschenwelt ist zu erwerben nur durch einen Sohn, nicht durch sonst ein Werk; durch das Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben", so weifs auch noch dieser Text nichts von Seelenwanderung, wenn er nicht gar als ein Protest gegen dieses neu aufkommende Dogma aufzufassen ist. — Ebenso können noch Stellen wie Bṛih. 1,4,15 (das gute Werk wird am Ende zu nichte) und sogar 3,8,10 (Opfer und Askese bringt nur endlichen Lohn) von einer Aufzehrung des Werkschatzes im Jenseits verstanden werden.

4. Die Genesis der Seelenwanderungslehre.

Der Haupttext, Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2).

Der Haupttext der Seelenwanderungslehre, von dem so ziemlich alles Folgende abhängig ist, findet sich in zweifacher, meist wörtlich übereinstimmender Recension Chând. 5,3—10 und Bṛih. 6,2 (Çatap. Br. 14,9,1). Die Inder nennen ihn die Fünffeuerlehre *(pañcâgnividyâ)*. Er ist, wie bereits Upanishad's S. 137 fg. gezeigt wurde, zusammengeschweifst aus zwei verschiedenen Teilen, der Fünffeuerlehre (im engern Sinne) Chând. 5,4,1—5,9,2 = Bṛih. 6,2,9—6,2,14, und der Zweiweglehre Chând. 5,10 = Bṛih. 6,2,15—16. Indem wir diese beiden

Namen für die beiden Teile reservieren, wollen wir das Ganze hier und in der Folge kurzweg den Haupttext nennen.

Brih. 6,2 nur als Nachtrag.

Auffallend ist zunächst, dafs dieser für alle Folge so hochwichtige Text sich Bṛih. 6,2 nur in einem Nachtragteile *(khilakâṇḍam)* findet, nicht in den beiden Hauptteilen dieser Upanishad, dem *Madhukâṇḍam* Bṛih. 1—2 und dem *Yâjña-valkyakâṇḍam* Bṛih. 3—4. Als man diese beiden sammelte und weiterhin miteinander verband, mufs er wohl noch nicht zu haben gewesen sein; denn warum hätte man ihn sonst übergangen, da er doch später, seiner Wichtigkeit entsprechend, Aufnahme fand? Schon dies weist darauf hin, dafs er spät entstanden und ein sekundäres Produkt ist. Noch mehr sein Inhalt.

Doppelte Vergeltung im Haupttexte.

Der genannte Haupttext lehrt eine doppelte Vergeltung, einmal durch Lohn und Strafe im Jenseits, sodann nochmals durch Wiedergeburt auf der Erde. Dies ist offenbar sekundär und nichts anderes als eine Verschmelzung der im Veda überkommenen Vergeltung im Jenseits mit der neu aufgekommenen Vergeltung der Seelenwanderungslehre. Folglich werden wir die ursprüngliche Seelenwanderungslehre da zu suchen haben, wo sie für sich allein und ohne Verknüpfung mit der altvedischen Vergeltung im Jenseits auftritt, und dies führt uns zu den Yâjñavalkyapartien Bṛih. 3 und 4, in denen wir nun schon so oft die ursprünglichste Form der Upanishadlehre gefunden haben. In ihnen können wir die Genesis der Seelenwanderung mitsamt den zu ihr führenden Motiven noch beobachten. Nach einer gleichfalls schon altvedischen, neben der gewöhnlichen herlaufenden und mit ihr schwer vereinbaren Auffassung gehen beim Tode des Menschen sein Auge zur Sonne, sein Odem zum Winde, seine Rede zum Feuer, seine Glieder in die verschiedenen Teile des Universums ein. An diesen schon Ṛigv. 10,16,3 ausgesprochenen und Çatap. Br. 10,3,3,8 weiter ausgeführten Gedanken knüpft die Stelle an, die wir hier in extenso mitteilen, da sie zum erstenmal, soweit wir sehen, und noch als ein grofses Geheimnis den Gedanken der Seelenwanderung ausspricht und zugleich die Motive erkennen läfst, welche zu dieser Verlegung der Vergeltung aus dem Jenseits ins Diesseits führten.

Erstes Vorkommen der Seelenwanderung.

Bṛih. 3,2,13: „«Yâjñavalkya», so sprach er (der Sohn des Ṛitabhâga), «wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Âtman in den Âkâça (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?» — Da sprach Yâjñavalkya: «Fafs mich, Ârtabhâga, mein Teurer, an der Hand; darüber müssen wir beiden unter uns allein uns verständigen, nicht hier in der Versammlung». — Da gingen die beiden hinaus und beredeten sich; und was sie sprachen, das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. — Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses."

Motive der Seelenwanderungslehre.

In den letzten Worten wird das Motiv, welches dem Dogma der Seelenwanderung zu Grunde liegt, klar ausgesprochen. Es ist die grofse, von Geburt an vorhandene, moralische Verschiedenheit der Charaktere, welche schon den Sängern des Ṛigveda zu denken gab (10,117,9, oben I, i, S. 94), und die an unsrer Stelle der Philosoph daraus erklärt, dafs der Mensch schon vor seiner Geburt einmal da war, und dafs sein angeborener Charakter die Frucht und Folge eines vorhergegangenen Thuns ist.

Deutlicher noch spricht sich Yâjñavalkya in der berühmten Stelle Bṛih. 4,4,2—6 aus, wo es, nach Schilderung des Auszuges der Seele aus dem Leibe, unmittelbar daran anschliefsend heifst:

„Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung *(pûrvaprajñâ)*. — Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [d. h. die empirische Existenz] losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber. — Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft

sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmán, oder anderer Wesen. ... Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren: wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. — Darum, fürwahr, heifst es (vgl. Çatap. Br. 10,6,3,1. Chând. 3,14,1, oben I, 1, S. 264. 336): «Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde *(kâma)*; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht *(kratu)*, je nachdem seine Einsicht ist, danach thut er das Werk *(karman)*, je nachdem er das Werk thut, danach ergehet es ihm». — Darüber ist dieser Vers:

> Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Thaten,
> Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehr steht;
> Wer angelangt zum Endziele
> Der Werke, die er hier begeht,
> Der kommt aus jener Welt wieder
> Zu dieser Welt des Werks zurück.

So geht es mit dem Verlangenden *(kâmayamâna)*."

Noch keine doppelte Vergeltung.

Diese Stelle kennt noch keine doppelte Vergeltung, im Jenseits und wiederum auf Erden, sondern nur eine solche durch Seelenwanderung; sofort nach dem Tode geht die Seele, je nach ihren guten oder bösen Werken, in einen neuen Leib ein. Dies ergiebt sich zur Evidenz nicht nur aus dem Bilde von der Raupe, die, sowie sie das eine Blatt aufgezehrt hat, sich zu einem andern hinüberzieht, sondern auch daraus, dafs das Gebiet der Seelenwanderung sich durch Menschenwelt, Väterwelt und Götterwelt bis zu Prajâpati und dem persönlichen Brahmán hinauf erstreckt, dafs mithin Väterwelt und Götterwelt nicht, wie nach der spätern Theorie, für eine Vergeltung neben und aufser derjenigen durch Seelenwanderung verwendet werden können. Anders wäre es, wenn wir in dem angehängten Verse *prâpya antam* mit Çañkara als *bhuktvâ phalam* auffassen müfsten: „nachdem er (im Jenseits) die Frucht der Werke genossen, kehrt er aus jener Welt zu dieser Welt

des Werkes zurück". In diesem Falle würde der Vers (der jedenfalls eine spätere Zuthat ist) mit dem Vorhergehenden in Widerspruch stehen. Er kann aber sehr wohl auch bedeuten: „Nachdem er mit einem Lebenslaufe (wie die Raupe mit ihrem Blatte) fertig ist, so kehrt er nach dem Tode zu einem neuen Lebenslaufe wieder".

Somit kennt die Eschatologie des Yâjñavalkya (Bṛih. 1—5) noch keine doppelte Vergeltung, im Jenseits und abermals durch einen neuen Lebenslauf, sondern, wie es auch natürlich ist, nur eine einfache durch Wiedergeborenwerden im Reiche der empirischen Realität (Menschenwelt, Väterwelt, Götterwelt); an die Stelle der altvedischen Vergeltung im Jenseits ist die Vergeltung durch Seelenwanderung getreten; von dem Erlösten heifst es nicht mehr: „er wehrt den Wiedertod ab", sondern: „er kehrt nicht wieder zurück" (Chând. 4,15,6. 8,15. Bṛih. 6,2,15. Praçna 1,10 etc.).

5. Die Fortbildung der Seelenwanderungslehre.

Fortbestehen der Vergeltung im Jenseits neben der durch Wiederkehr.

In den Religionen pflegt, wie wir schon öfter hervorhoben (oben I, I, S. 180. I, II, S. 107 fg.), neben den neu aufkommenden Gedanken das Alte seine durch die Tradition geheiligten Rechte zu behaupten. So sehen wir auch hier, wie neben dem Glauben an eine Wiederkehr zur Erde die alten Vorstellungen von einer Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits fortbestehen und mit der Seelenwanderungslehre eine Verbindung eingehen, sodafs nun alle guten und bösen Werke eine doppelte Vergeltung erfahren, einmal im Jenseits und wiederum durch ein neues Erdenleben, wodurch das bereits voll und ganz Vergoltene nochmals vergolten, und eigentlich der ganze Begriff der Vergeltung aufgehoben wird. Dies geschieht in dem Haupttexte der Seelenwanderungslehre, Chând. 5,3—10 = Bṛih. 6,2. Wir haben aber, wie bereits bemerkt und wie Upanishad's S. 137 des weitern nachgewiesen, in diesem Haupttexte zwei Teile zu unterscheiden, einen ältern Teil Chând. 5,4—9 (Bṛih. 6,2,9—14), den wir als Fünffeuerlehre (im engern Sinne), und einen jüngern Chând. 5,10 (Bṛih. 6,2,15), den wir als Zweiweglehre bezeichnen wollen. Auf erstere beziehen

Das schon Vergoltene nochmals vergolten.

Zwei Teile des Haupttextes.

sich zwei, auf die letztere die drei übrigen der zu Eingang gestellten Fragen. Die Verschiedenheit beider Teile ergiebt sich, neben andern Up. S. 139 angeführten Gründen, schon zur Evidenz daraus, dafs der Glaube, *çraddhâ*, nach der Zweiweglehre in Brahman ohne Wiederkehr führt, während er nach der Fünffeuerlehre gerade das Vehikel für die Rückkehr zur Erde bildet.

Die Fünffeuerlehre.

Der erste, ältere Teil, die Fünffeuerlehre, nimmt allem Anscheine nach, ebenso wie die angeführten Aussprüche des Yâjñavalkya, keine Vergeltung im Jenseits an, sondern schildert, wie die Seele, nachdem sie bei der Leichenverbrennung „in lichtfarbener Gestalt“ (Bṛih. 6,2,14) zum Himmel gefahren ist, von dort sofort, wie es scheint, durch die drei Weltgebiete, Himmel, Luftraum, Erde, sowie durch den väterlichen und mütterlichen Leib als fünf Durchgangsstationen zu einem neuen Erdendasein zurückkehrt. Dies ist die Beantwortung der zu Eingang gestellten Frage: „Weifst du, wie bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden (Chând. 5,3,3. Bṛih. 6,2,2)?“ Wie bei Yâjñavalkya als ein grofses Geheimnis (Bṛih. 3,2,13, oben S. 297), so tritt auch hier noch die Seelenwanderungslehre als etwas Neues, nicht zu Profanierendes, in mystischer Verhüllung auf. So nahe nämlich den Christen, die den Leichnam begraben, der Vergleich desselben mit dem in die Erde gesenkten Samenkorn liegt (1 Cor. 15), so nahe liegt es in Indien, wo die Leiche verbrannt wird, diese Verbrennung als eine Opferung aufzufassen. Und wie der ins Feuer gegossene Opfertrank (Milch, Soma u. s. w.) in vergeistigter Gestalt zu den Göttern aufsteigt, so steigt das Unsterbliche des Menschen aus dem Leichenfeuer zum Himmel empor. Dieses Unsterbliche hiefs bei Yâjñavalkya *karman*, das Werk (oben S. 297), in unsrer Stelle wird es, in Analogie mit der Opferflüssigkeit als „das Wasser“ und weiterhin als „der Glaube“ bezeichnet. Diese mystisch verhüllenden Ausdrücke machen den Vedântatheologen viel zu schaffen (System des Vedânta S. 401. 408), bedeuten aber im Grunde das Nämliche, sofern die eigentliche Essenz und sozusagen die Seele des als Opferflüssigkeit *(âpas)* emporsteigenden Werkes *(karman)* der Glaube *(çraddhâ)* ist,

mit welchem es dargebracht wurde. Dieses „Werk“, wie Yâjñavalkya, dieser „Glaube“, wie unsre Stelle wohl im Anschlufs an ihn sagt, steigt als das Unsterbliche des Menschen zum Himmel auf und wird dort von den Göttern fünfmal hintereinander in den Opferfeuern des Himmels, des Luftraums, der Erde, des Mannes und des Weibes geopfert, wodurch es der Reihe nach aus Glaube zu Soma, aus Soma zu Regen, aus Regen zur Nahrung, aus der Nahrung zum Sperma, aus dem Sperma zum Embryo wird und so zu einem abermaligen Dasein auf der Erde führt.

Die Zweiweglehre.

Viel weiter entwickelt ist die zweite Hälfte des Haupttextes, welche wir die Zweiweglehre nennen wollen, und welche, die altvedische Eschatologie mit dem Seelenwanderungsdogma verknüpfend, eine doppelte Vergeltung (und somit eine Vergeltung des schon Vergoltenen) lehrt, einerseits im Jenseits und dann nochmals durch Rückkehr zur Erde. Zu diesem Zwecke läfst sie die Seele des Verstorbenen auf zwei verschiedenen Wegen aufsteigen, dem *Devayâna* (Götterweg) und *Pitṛiyâna* (Väterweg), welche durch manche, zum Teil wunderliche Stationen hindurchführen, die sich jedoch aufhellen lassen, wenn man die Entstehung der Lehre in Betracht zieht. Schon im Ṛigveda und in den Brâhmaṇa's wird oft der *Devayâna* erwähnt, ursprünglich wohl der Weg auf welchem Agni die Opfergabe zu den Göttern führt, oder diese zu derselben herabsteigen, dann aber auch der Weg, auf welchem die verstorbenen Frommen zu den Göttern aufsteigen, um in ewiger Seligkeit mit ihnen, an deren Stelle später das Bráhman tritt, zu leben.

1) Der Götterweg.

Eine nähere Beschreibung des Götterweges findet sich Chând. 4,15,5: die Seele geht bei der Leichenverbrennung in die Flamme ein, aus dieser in den Tag, aus diesem in die helle Monatshälfte, aus dieser in die helle Jahreshälfte (die Sommerzeit), aus dieser in das Jahr, aus diesem in die Sonne, aus dieser in den Mond, aus diesem in den Blitz und so endlich in Brahman. Dafs hier Zeitperioden als Raumgröfsen erscheinen, kommt auch sonst vor (Çatap. Br. 1,3,5,11. Chând. 2,10,5) und ist in Indien nicht weiter verwunderlich. Der Sinn des Ganzen ist, dafs die Seele auf dem Götterwege in lichte und immer lichtere Regionen gelangt, wozu dann alles



was hell ist und leuchtet, herangezogen wird als Durchgangsstufe zu Brahman, welches ja „der Lichter Licht“ (*jyotishâm jyotis*) ist.

2) Der Väterweg.

Nach Analogie mit diesem *Devayâna* konstruierte man nun weiter den *Pitṛiyâna* oder Väterweg; wie jenem alles Helle, Glänzende, so wies man diesem das entsprechende dunkle Gegenstück zu. Hierbei entstand jedoch die Schwierigkeit, dafs man den Mond, der schon dem Devayâna angehörte, auch hier beim Pitṛiyâna nicht entbehren konnte. Denn nach einer alten, wenig geklärten Vorstellung war der Mond der Aufenthalt der Abgeschiedenen (Kaush. 2,8), wobei man dann weiterhin (Bṛih. 6,2,16. Kaush. 1,2, aber noch nicht Kaush. 2,9!) seine Zunahme und Abnahme mit dem Heraufsteigen und Herabsteigen der Seelen in Verbindung brachte. Somit den Mond als Endziel der Pitṛiyâna festhaltend, konstruierte man diesen im übrigen in Analogie mit dem Devayâna, indem die Seele nicht in die Flamme, sondern in den Rauch, nicht in den Tag, sondern in die Nacht, nicht in die helle, sondern in die dunkle Monatshälfte, nicht in die Sommermonate, sondern in die Wintermonate, nicht in das Jahr, sondern in die Väterwelt, nicht in die Sonne, sondern in den Âkâça (nur Chând.), und endlich, wie beim Devayâna, in den Mond eingeht, jedoch nicht als Durchgangsstation, sondern um dort, „solange noch ein Bodenrest [der guten Werke] vorhanden ist“ (Chând. 5,10,5), zu verweilen. — Eine Schilderung der vorübergehenden Seligkeit auf dem Monde wird von unserm Texte taktvoll umgangen; an ihre Stelle tritt die alte Vorstellung von dem Somabecher der Götter, welcher, nachdem sie ihn ausgetrunken, jedesmal wieder neu gefüllt wird (Ṛigv. 10,85,5: „wenn sie, o Gott, dich austrinken, so schwillst du darauf wieder an“); sofern dies Gefülltwerden durch die Seelen geschehen soll (Kaush. 2,8. 1,2), würden diese von den Göttern genossen, was dann im spätern Vedânta zu einem gegenseitigen Geniefsen der Götter und Frommen im Umgange miteinander ausgedeutet wird (System d. Ved. S. 393. 416). Die Seligkeit auf dem Monde dauert *yâvat sampâtam* „so lange ein Bodenrest vorhanden“ (Chând. 5,10,5), worin liegt, dafs die Vergeltung dort eine vollständige ist; dennoch erfolgt darauf eine

nochmalige Vergeltung auf der Erde. Das Herabsteigen ist hier nicht, wie in der Fünffeuerlehre, ein Durchgang durch die fünf Opferfeuer als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same, sondern eine allmähliche Verdichtung der Seelenmaterie zu Äther, Wind, Rauch, Nebel, Wolke, Regen, Pflanze, Nahrung, Same, worauf der Eingang in einen neuen Mutterschofs und die abermaliche Geburt erfolgt. — Neben dem Götterweg, welcher für Wissen und Glauben zu einem Eingange in Brahman ohne Rückkehr führt, und dem Väterweg, welcher für Opfer, fromme Werke und Askese zum Monde und von da zurück zur Erde leitet, deutete unser Text ursprünglich nur dunkel auf den „dritten Ort" als Schicksal der Bösen hin, welche als niedere Tiere wieder geboren werden.

3) Der dritte Ort.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung dieser Ideen führen uns die Bṛih. 6,2,16 fehlenden und nur Chând. 5,10,7 eingefügten Zusätze, welche, im Widerspruche mit dem ursprünglichen Texte der Zweiweglehre, unter denen, die vom Monde zurückkehren, solche von „erfreulichem Wandel" und solche von „stinkendem Wandel" unterscheiden; erstere werden als Brahmanen, Kshatriya's, Vaiçya's, letztere als Hunde, Schweine oder Caṇḍâla's wiedergeboren. Hierdurch wird nun der „dritte Ort" neben Götterweg und Väterweg überflüssig und sollte ganz wegfallen, bleibt aber dennoch bestehen.

Widerspruch der Zusätze Chând. 5,10,7.

Dieser Widerspruch, wie auch die oben besprochene Inconcinnität, dafs der Mond dem Väterwege und Götterwege gemeinsam ist, scheint früh bemerkt worden zu sein. Als ein Versuch, beide Übelstände zu heben, ist Kaush. 1,2 anzusehen. Hier wird, unter Beseitigung des „dritten Ortes" mit Nachdruck erklärt: „alle, die aus dieser Welt abscheiden, gehen sämtlich zum Monde". Dort aber werden sie einer Prüfung über ihr Wissen unterworfen und gehen, je nach Ausfall derselben, entweder den *Devayâna* (Kaush. 1,3), der zu Brahman ohne Rückkehr führt, oder (der Name *Pitṛiyâna* kommt nicht vor) sie gehen zurück zu einer neuen Geburt, „sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas". Auch diese Aufzählung

Kaush. 1,2 als ein Ausgleichsversuch.

scheint eine Nachbildung der Chând. 6,9,3. 6,10,2 vorkommenden zu sein; denn dort war sie durch den Zusammenhang berechtigt, während sie hier als ziemlich überflüssig erscheint.

Spätere Stellen.

Von spätern Stellen, welche alle nach der einen oder andern Seite auf dem bisher Entwickelten beruhen, wollen wir zum Schlusse nur die wichtigsten nennen. Kâṭh. 2,10 wird die Vergänglichkeit des Schatzes der guten Werke (*çevadhi*, wie Taitt. Br. 3,10,11,2) gelehrt. Weiter heiſst es in betreff der Rückkehr, Kâṭh. 5,7:

Im Mutterschoſs geht ein dieser,
Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —
In eine Pflanze fährt jener, —
Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Deutliche Abhängigkeit von Chând. 5,3—10 zeigt Muṇḍ. 1,2,10:

Auf des Werkhimmels Rücken genossen habend,
Geh'n sie zurück in diese Welt und tiefer.

Auf die fünf Feuer der *Pañcâgnividyâ* (Chând. 5,4 fg.), bezieht sich auch Muṇḍ. 2,1,5:

Aus ihm entsteht das Feuer, dessen Brennholz die Sonne ist
(Chând. 5,4,1),
Aus Soma wird Regen (Chând. 5,5,2), Pflanzen aus der Erde,
Der Mann ergieſst den Strom in die Genossin (Chând. 5,8,2),
Nachkommen viele sind dem Geist geboren.

Auf Grund von Chând. 5,10 werden Väterweg und Götterweg (unter Miſsverstehen des Ausdrucks „*çraddhâ tapa*'" *iti* Chând. 5,10,1) geschildert Praçna 1,9—10. Zur Bestätigung wird auf den Vers Ṛigv. 1,164,12 (oben I, I, S. 111) verwiesen, welcher jedoch mit der Sache nicht das Mindeste zu thun hat.

XV. Die Erlösung.

1. Bedeutung der Erlösungslehre.

Stärke der Liebe zum Leben.

Die Liebe zum Leben ist von allen Trieben, die der menschlichen Natur eingepflanzt sind, der stärkste. Wir bringen jedes Opfer, um nur das Leben zu erhalten. Ein langes Leben wünschen wir uns und den Unsrigen; wir beglückwünschen die, welche es erreichen, und beklagen denjenigen, welcher vor der Zeit abberufen wird; und der Grund unsrer Trauer um den zu früh Verstorbenen ist (wenn wir uns einmal deutliche Rechenschaft davon geben) nicht sowohl, dafs er uns fehlt, als vielmehr, dafs wir ihm fehlen; wir bemitleiden ihn, weil ihm das Dasein, als wäre es ein hohes Gut, zu frühzeitig entzogen wurde. Wenn wir uns über den Tod eines Angehörigen damit trösten, dafs wir uns die Leiden, Gefahren und Nöte vergegenwärtigen, denen er entronnen ist, so ist dies die Stimme der Reflexion; ein reines Naturgefühl spricht anders: es sagt uns, dafs der Verlust des Lebens das Schlimmste ist, was den Menschen treffen kann. Die höchste Strafe ist und bleibt die Todesstrafe. Ja, so stark ist in uns der Trieb zum Leben, dafs das ganze Dasein nichts anderes als eben dieser, im Raum als Leib, in der Zeit als Leben sich ausbreitende Trieb selbst ist.

Wunsch der Erlösung vom Dasein.

Wie ist es unter diesen Umständen möglich, dafs bei der Menschheit im Verlaufe ihrer Entwicklung wiederholt eine Stimmung aufkommen und sich befestigen konnte, welche jenen Drang zu leben, auf dem unsre ganze empirische Existenz beruht, als etwas empfindet, was eigentlich nicht sein sollte, sodafs als die wahre Aufgabe des Menschen nicht die Befriedigung des Naturtriebes, sondern seine Aufhebung erscheint, und somit als höchstes Ziel eine Erlösung (*moksha*) vorschwebt, und zwar eine Erlösung, nicht aus einem bestimmten Dasein, wie sie der Tod bringt, sondern eine solche von dem Dasein überhaupt, welche, wie ein uns eingeborenes Gefühl bekundet, nicht ohne weiteres durch den Tod zu erlangen ist.

Die Idee der Erlösung nirgends reiner als in Indien.

Diese seltsamste aller Stimmungswandlungen läfst sich nirgendwo reiner verfolgen als in Indien, wo die Erlösung, ungetrübt durch das Hineinspielen zufälliger Geschichtsbegebenheiten, nicht als Loskaufung, Genugthuung, Versöhnung u. dgl. erscheint, sondern einfach als eine Loslösung von dem empirischen Dasein mit allen seinen Trieben, welche als Fesseln (*bandha, graha*), als Knoten (*granthi*) empfunden werden, die das Herz an die Sinnendinge knüpfen. Auch in Indien war dies nicht immer so, und es liegt ein langer Entwicklungsgang, eine ungeheure Wandlung zwischen den Sängern des Ṛigveda, die, von glühender Lebenslust erfüllt, vor dem Tode schaudern (Ṛigv. 7,89) und sich selbst und ihren Nachkommen hundert Jahre zu leben wünschen, — und zwischen den Worten, mit denen der gröfste Dichter Indiens sein Meisterwerk beschliefst:

> Auch mir zu nichte mache meine Neugeburt
> Der Gott, der sich allmächtig durch sich selbst erschuf.

— Noch oft wird die Philosophie der Zukunft ihren Blick nach Indien wenden, um die Erlösungslehre in ihrem ursprünglichen Mutterlande zu studieren; wir wollen jetzt thun, was wir vermögen, um uns die Genesis dieses merkwürdigsten aller Dogmen verständlich zu machen.

2. Ursprung der Erlösungslehre.

Ableitung derselben aus dem Seelenwanderungsglauben.

Albrecht Weber hat in einer sehr beachtenswerten Auseinandersetzung (Zeitschrift der D. M. G. IX, 239) die Vermutung ausgesprochen, dafs die Lehre von der Erlösung durch das Dogma von der Seelenwanderung bedingt sei. Dem milden Sinn und denkenden Geiste der Inder habe die Annahme widerstrebt, dafs für die Werke dieses kurzen Lebens entweder ewiger Lohn oder ewige Strafe im Jenseits folgen solle. Aus diesem Dilemma habe er sich zu retten gesucht durch das Dogma der Seelenwanderung, in Wahrheit aber sich nur tiefer verstrickt, indem zu der ewigen Vergeltung *a parte post* nun noch eine solche *a parte ante* getreten sei, und so habe er sich schliefslich durch „ein Zerhauen des Knotens" geholfen,

indem er in der Erlösung die ganze individuelle Existenz zu nichte werden liefs, sodafs jetzt als höchster Lohn alles Strebens erschienen sei, was in alter Zeit als höchste Strafe gegolten habe. — Aber abgesehen davon, dafs die Erlösung der vorbuddhistischen Zeit durchaus keine Vernichtung, sondern vielmehr umgekehrt eine Erhebung über das in sich Nichtige ist, so entspricht diese ingeniöse Konstruktion dem historischen Entwicklungsgang auch darum nicht, weil, wie wir sehen werden, das Dogma von der Erlösung älter ist als die Seelenwanderungslehre, mithin nicht eine Folge derselben sein kann.

Aus der gedrückten Lage des Volkes.

Von andrer Seite hat man mehrfach die Sehnsucht nach Erlösung aus dem Drucke zu verstehen gesucht, der durch die brahmanische Lebensordnung auf dem indischen Volke gelastet habe. Demselben sei, so meint man, infolge der geistigen Knechtung durch die Brahmanen, der materiellen durch die Kshatriya's, die alte Freude am Dasein verdorben worden und abhanden gekommen. — Aber, nicht zu erwähnen, dafs die Lebensbedingungen im reichen Gangesthale wohl schwerlich schlechtere als vormals im Pendschâb waren, und dafs die Idee der Erlösung sicher nicht im Kreise der Bedrückten, sondern vielmehr der Bedrücker entsprungen ist, so ist eine pessimistische Stimmung, wie sie von dieser Theorie vorausgesetzt wird, den Zeiten, in welchen die Erlösungslehre entsprang, durchaus noch nicht eigen (oben S. 128. 229). Allerdings wird durch die Erlösung auch das Leiden seiner ganzen Möglichkeit nach aufgehoben, aber erst der Buddhismus hat das, was eine blofse Folge war, zum Grunde gemacht, und, indem er die Erlösung als eine Flucht vor den Leiden des Daseins auffafste, den Egoismus zur Grundtriebfeder der Religion gemacht, — wenn auch nicht so wie später der Islâm, welcher nicht müde wird, den Leuten die himmlische Herrlichkeit und die Schrecknisse der Hölle auszumalen.

Die Erlösungslehre als Konsequenz der Âtmanlehre.

Die Erlösung kann nicht aus diesen oder irgendwelchen andern im Willen liegenden Motiven abgeleitet werden, eben weil sie, und zwar schon bei ihrem ersten Auftreten, eine Aufhebung alles Wollens ist *(yatra kâmâḥ parâgatâḥ)*. Somit bleibt übrig, dafs ihr ursprüngliches Motiv in der Sphäre des Intellektuellen zu suchen ist; und hier wird sich uns die Er-

lösungslehre so sehr als die notwendige Konsequenz und letzte Krönung der Âtmanlehre erweisen, dafs sie nur als eine persönliche und so zu sagen praktische Anwendung der ganzen, von uns bisher dargestellten Weltanschauung der Upanishad's anzusehen ist, wie wir jetzt beweisen wollen.

Eingang zu den Göttern als Ziel.

Es ist dem Menschen natürlich und kommt auch in allen Regionen der Philosophie zum Ausdruck, dafs er dasjenige, was für ihn Princip der Dinge und Urgrund der Welt ist, zugleich als das höchste Ziel seines persönlichen Strebens betrachtet. Dieses waren in der alten Zeit die Götter, und dementsprechend war es der höchste Wunsch der altvedischen Ṛishi's, mit den Göttern nach dem Tode vereinigt zu werden, um mit Agni, Varuṇa, Indra, Âditya u. s. w. zur Gemeinschaft *(sâyujyam)*, Weltgemeinschaft *(salokatâ)*, Wesensgemeinschaft *(sarûpatâ)* zu gelangen (oben S. 291). — Weiterhin erhob sich über die Götter das (unpersönliche) Bráhman; nun wurde dieses das Endziel, und die Götter waren nur noch die Pforten, um durch sie zu Brahman zu gelangen; Çatap. Br. 11,4,4,1: „Durch den Agni als die Pforte des Bráhman geht er ein; indem er durch den Agni als die Pforte des Bráhman eingeht, erwirbt er mit Bráhman Gemeinschaft *(sâyujyam)*, Weltgemeinschaft *(salokatâ)*". — Der letzte Schritt war, dafs man das weltschaffende Princip als den Âtman, das Selbst, erfafste, und, wie zu erwarten, wurde nun Einswerdung mit dem Âtman das Ziel alles Strebens und Sehnens. Dies geschah schon, als man noch nichts von Seelenwanderung, sondern nur von einem Wiedersterben im Jenseits wufste, wie folgende Stellen beweisen; Vâj. Saṃh. 31,18: „nur wer ihn (den Purusha) kennt, entrinnt dem Reich des Todes; nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen"; — Atharvav. 10,8,44: „wer diesen kennt, der fürchtet nicht den Tod mehr, den weisen, alterlosen, jungen Âtman"; — Taitt. Br. 3,12,9,8: „das Selbst *(âtman)* ist sein Pfadfinder, wer ihn findet, wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse". Namentlich die letzte Bestimmung zeigt, dafs hier der Gedanke der Erlösung schon voll und ganz vorhanden ist. Ebenso in folgender, schon oben zu anderm Zwecke angeführter Stelle, Çatap. Br. 10,5,4,15: „Selbiger (der Âtman) ist frei von Verlangen, im

Eingang zu Brahman als Ziel.

Einswerdung mit dem Âtman als Ziel.

Besitze alles Verlangten, nicht [lockt] ihn das Verlangen nach irgend etwas. Darüber ist dieser Vers:

> Durch Wissen steigen sie aufwärts
> Dorthin, wo das Verlangen schweigt;
> Nicht Opfergabe reicht dorthin,
> Nicht Bufse des Nichtwissenden.

Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, wer solches nicht weifs. Denn nur dem solches Wissenden gehört jene Stätte.“ Die Abweisung von Werk und Askese, die Betonung des Wissens, die Aufhebung aller Wünsche sind Züge, welche beweisen, dafs diese Stelle die Erlösung als Einswerdung mit dem Âtman im Auge hat. Aber diese Einswerdung erscheint nach Analogie mit den hergebrachten Anschauungen noch als ein Emporsteigen zu himmlischen Regionen, — als wäre der Âtman anderswo zu suchen als in uns selbst. Ebenso einige Seiten weiter in der schon oben (I, 1, S. 264) übersetzten Stelle Çatap. Br. 10,6,3, welche lehrt, dafs das Schicksal im Jenseits nach der Einsicht *(kratu)* sich richtet, die der Mensch hienieden erworben, und dann als höchste Einsicht die Erkenntnis des Âtman mitteilt, welcher, alle Weiten erfüllend, alle Welt durchdringend, gröfser als Erde und Himmel ist und doch kleiner als ein Reiskorn oder Hirsekorn im innern Selbste wohnt. Zum Schlufs heifst es: „er ist meine Seele *(âtman)*; zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen“. — Wer fühlt nicht den innern Widerspruch dieser Worte, und dafs es, wenn der Âtman wirklich meine Seele ist, keines Hingehens mehr zu ihm bedarf!

Diese Einswerdung ist von jeher schon verwirklicht.

Hier war nur noch eine dünne Scheidewand einzustofsen, um einzusehen, dafs dasjenige, was man immer in unendlicher Ferne suchte, uns näher als irgend ein Anderes ist, und dafs die als Gottgemeinschaft, Brahmangemeinschaft, Âtmangemeinschaft ersehnte Erlösung nicht erst in Zukunft nach dem Tode erreicht zu werden braucht, sondern thatsächlich schon jetzt und hier und von Ewigkeit her erreicht ist, — für den, „der solches weifs“.

Als derjenige, welcher diese letzte Konsequenz der Âtman-

lehre zog, tritt uns wieder einmal entgegen der Yâjñavalkya des Bṛihadâraṇyakam.

8. Das Âtmanwissen ist die Erlösung.

Die Erlösung ist nicht ein Werden zu etwas.

Die Erlösung darf nicht angesehen werden als ein Werden zu etwas, was vorher nicht war. Erstlich, weil es im Kreise der metaphysischen Phänomene, zu denen die Erlösung gehört, überhaupt (wie alle metaphysischen Geister, nicht nur in Indien, sondern auch im Abendlande von Parmenides und Platon an bis zu Kant und Schopenhauer hin erkannt haben) kein Werden, sondern nur ein Sein giebt. Die Kausalität beherrscht alles Endliche ohne Ausnahme, aber nichts, was darüber hinaus liegt oder, wie die Erlösung, darüber hinaus führt. Aber auch darum kann die Erlösung kein Werden eines vorher nicht Vorhandenen sein, weil sie dann nicht *summum bonum* sein könnte. Denn alles Gewordene ist vergänglich; was aus dem Nichts zu einem Etwas wurde, kann auch aus dem Etwas in sein Nichts zurückkehren; was die Welle emporhob, kann sie auch wieder verschlingen; τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει.

Wär' die Erlösung anfangend,
Sie könnte nicht unendlich sein,

wie Gauḍapâda (Kârikâ 4,30) mit Recht sagt, könnte nicht *summum bonum*, nicht *id quo maius cogitari nequit* sein, denn als höheres Gut ließe sich eine solche Erlösung denken, die nicht geworden und daher auch nicht der Gefahr ausgesetzt ist, zu vergehen.

Die Erlösung keine καινὴ κτίσις.

Somit ist die Erlösung (die wir nicht nach unserm abendländischen, einseitigen, aus historischen und darum engen Verhältnissen erwachsenen Begriffe beurteilen dürfen) keine eigentliche Neuentstehung, keine καινὴ κτίσις, sondern nur die Innewerdung eines von jeher Vorhandenen aber bis dahin uns Verborgenen; Gauḍap. 4,98:

Alle Seelen sind ursprünglich
Frei vom Dunkel und fleckenlos;
„Urerweckt schon und urerlöst,
Erwachen sie“, der Meister spricht.

Wir alle sind schon erlöst (wie könnten wir es sonst werden!), „aber gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weiſs, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt" (Chând. 8,3,2). Diese Unwahrheit wird gehoben durch die Erkenntnis: „Ich bin Brahman", bin in Wahrheit nicht Individuum, sondern der Âtman, der Inbegriff aller Realität, bin das Princip, das alle Welten schafft, trägt und erhält. „Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «Ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, daſs er es nicht wird. Denn er ist die Seele *(âtman)* derselben" (Bṛih. 1,4,10). Kurz und treffend wird dieser Gedanke zusammengefaſst Muṇḍ. 3,2,9: „Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman", oder richtiger: „der ist schon Brahman" *(sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda, brahma eva bhavati)*; denn die Erlösung wird nicht erst durch die Erkenntnis des Âtman bewirkt, sondern sie besteht in dieser Erkenntnis; sie ist nicht eine Folge des Âtmanwissens, sondern dieses Âtmanwissen selbst ist schon die volle und ganze Erlösung. Wer sich als den Âtman, als das Princip aller Dinge, weiſs, der ist eben dadurch frei von allem Verlangen *(akâmayamâna)*, denn er weiſs alles in sich, nichts auſser sich, was er noch verlangen könnte; *âptakâmasya kâ spṛihâ?* „was kann wünschen, wer alles hat (Gauḍap. 1,9)?" — Und ferner, wer sich als den Âtman weiſs, den „brennet nicht, was er gethan und nicht gethan hat", sei es Gutes oder Böses (Bṛih. 4,4,22. Chând. 8,4,1. 8,13. Muṇḍ. 3,1,3. Taitt. 2,9. Kaush. 1,4. 3,1. Muṇḍ 3,2,9. Maitr. 2,7. 6,34 u. s. w.), seine Werke verflammen wie der Binsenhalm im Feuer (Chând. 5,24,3, vgl. Bṛih. 5,14,8), und künftige Werke haften nicht an ihm, wie das Wasser nicht am Blatte der Lotosblüte (Chând. 4,14,3). Seine Individualität, den Träger aller Werke, hat er als eine Illusion durchschaut, indem ihm das Âtmanwissen und in ihm die Erlösung zu teil wurde. Muṇḍ. 2,2,8:

Das Âtmanwissen ist schon die Erlösung.

Vernichtung des Begehrens.

Vernichtung der Werke.

Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden Nichts.

Ursprung dieses Gedankens.

Das Âtmanwissen bewirkt nicht die Erlösung, sondern ist die Erlösung. Fragen wir nach dem Ursprung dieses, durch die ganze Upanishadlitteratur sich hindurchziehenden Gedankens, so werden wir auf die Bṛih. 3 und 4 vorliegenden Reden des Yâjñavalkya (aus dessen Gedankenkreis auch schon die oben, S. 311, citierten Worte Bṛih. 1,4,10 stammen, vgl. Bṛih. 1,4,3) zurückgewiesen.

Die Erlösung nach Bṛih. 4,2.

Wir beginnen mit Bṛih. 4,2. Zum König Janaka, den wir uns als auf der Höhe des damaligen Wissens (etwa wie Nârada Chând. 7,1) stehend zu denken haben, spricht Yâjñavalkya: „Dieweil du nun also reich bist an Gefolge und Gütern, die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hast (*adhîtaveda* und *ukta-upanishatka* bist), so sage mir: wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, gelangen?" — „Das weiſs ich nicht, o Heiliger, wohin ich gelangen werde." [Er weiſs es nicht, trotz *devayâna* und *devaloka*, von denen gewiſs in seinen Veden und Upanishad's die Rede war; ihre Offenbarungen scheinen bei dem König keinen vollen Glauben mehr zu finden.] — Yâjñavalkya versetzt: „So will ich es dir sagen, wohin du gelangen wirst". — „O Heiliger, sage es!" — Was werden wir zu hören bekommen? Jedenfalls etwas, was nicht stärker als durch diese Einführung als etwas zu damaliger Zeit völlig Neues gekennzeichnet werden konnte.

Zunächst beschreibt Yâjñavalkya den individuellen Âtman, wie er im Herzen wohnt, *Indra* und *Virâj* gleichsam als seine Fühlhörner in die beiden Augen erstreckt und mitsamt ihnen von der Blutmasse des Herzens ernährt wird. Plötzlich, indem in so grobmaterialistischer Weise vom individuellen Âtman die Rede ist, hebt es sich wie ein Nebel von unsern Augen: „«Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe»" u. s. w., „«alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe. Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, un-

zerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. — O Janaka! du hast den Frieden erlangt!» — Also sprach Yâjñavalkya."

Die letzte Äufserung läfst keinen Zweifel darüber, dafs hiermit die höchste Belehrung erteilt sein soll, in welcher wir die Antwort auf die Eingangsfrage: „wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, gelangen?" zu suchen haben. Und diese Antwort besagt, dafs die Seele nach dem Tode nirgendwohin gehen wird, wo sie nicht schon von jeher war, und nichts anderes sein wird, als was sie von jeher war: der eine, ewige, allgegenwärtige Âtman!

Die Erlösung nach Bṛih. 4,3—4.

Die Zweifel, welche, bei der abrupten Form des Abschnittes, über die Richtigkeit dieser Auffassung bestehen könnten, werden völlig beseitigt durch die nicht mifszuverstehenden Belehrungen, welche Yâjñavalkya dem Janaka Bṛih. 4,3—4 erteilt. Nachdem hier als Schicksal des *Kâmayamâna*, „des Verlangenden" (und mithin sich noch nicht als den Âtman Wissenden), die Rückkehr zu einem neuen Erdendasein gelehrt worden, so folgen Worte, wie sie tiefer, wahrer, herrlicher nie aus Menschenmunde ergangen sind (Bṛih. 4,4,6—7):

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden (*akâmayamâna*). — Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf. — Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahman er.

Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper. Aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht." —

Wir wollen zunächst diese Stelle benutzen, um einige andere, an sich dunkle, Aussprüche des Yâjñavalkya aufzuhellen.

Bṛih. 3,2,11.

Bṛih. 3,2,11: „«Yâjñavalkya», so sprach er, «wenn dieser Mensch stirbt, wandern dann die Lebensgeister aus ihm aus oder nicht?» — «Mit nichten!» sprach Yâjñavalkya, sondern ebendaselbst bleiben sie versammelt; er schwillt an, er bläht sich auf, aufgebläht liegt der Tote».“ — In dieser Stelle liegt, wie bereits Upanishad's S. 431 Anm. bemerkt, eine Einschränkung auf die Erlösten allerdings nicht vor, wie denn auch das Aufgeblähtwerden durch die sich entwickelnden Gase an jeder Leiche ohne Unterschied beobachtet werden konnte. Doch werden wir, wie schon die Mâdhyandina's zu thun scheinen (Up. S. 431 Anm.), die Worte nur von den Erlösten verstehen müssen, wollen wir uns nicht mit dem Ausspruche des Yâjñavalkya Bṛih. 4,4,2, „indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus“, in unvereinbaren Widerspruch setzen.

Bṛih. 3,2,12.

Noch dunkler ist das Folgende, Bṛih. 3,2,12: „«Yâjñavalkya», so sprach er, «wenn dieser Mensch stirbt, was verläfst ihn dann nicht?» — «Der Name», so sprach er, «denn unendlich ist der Name, unendlich sind die Viçve devâḥ, und die unendliche Welt erwirbt er mit diesem».“ — Hier müssen wir, wie Up. S. 431 gezeigt, unter dem Namen die unendliche „Welt als Vorstellung“ verstehen. Indem sie fortbesteht, bleibt das sie tragende Subjekt des Erkennens bestehen.

„Nach dem Tode ist kein Bewufstsein.“

Mit dieser Erklärung stimmt es schön zusammen, dafs Yâjñavalkya Bṛih. 2,4,12 (= 4,5,13) der Maitreyî gegenüber behauptet: „nach dem Tode ist kein Bewufstsein“, und dies dahin erklärt, dafs der unvergängliche, unzerstörbare (*avinâçin*, *anucchittidharman*, 4,5,14) Âtman nach dem Tode doch kein Bewufstsein von Objekten mehr habe, weil er als Subjekt des Erkennens alsdann alles in sich, nichts aufser sich habe, somit „keine Berührung mehr mit der Materie habe“ (*mâtrâ-asaṃsargas tu asya bhavati*, 4,5,14 Mâdhy., vgl. Upanishad's S. 485 Anm.).

Bṛih. 3,2,10.

Auch die mystische Äufserung Bṛih. 3,2,10 von dem Wasser (der Erkenntnis), welches das Feuer des Todes auszulöschen vermöge, findet hierin ihre befriedigende Erklärung.

Somit hat Yâjñavalkya schon ganz die schopenhauersche Definition der Unsterblichkeit als einer „Unzerstörbarkeit ohne

Fortdauer" (Elemente der Metaphysik § 249) anticipiert. Wie es für den Wissenden keine Realität der Welt und der Seelenwanderung mehr giebt, so gehört auch die Unsterblichkeit als Fortleben nach dem Tode zu der grofsen Illusion, deren Nichtigkeit er durchschaut hat.

Spätere Stellen.

Von den zahlreichen späteren Upanishadstellen, welche in ähnlicher Weise wie die bisher besprochenen Yâjñavalkyareden das Âtmanwissen als die Erlösung feiern, mögen hier noch einige folgen.

Bṛih. 4,4,12—13. 15—17.

Doch wer sich als das Selbst erfafst hat in Gedanken,
Wie mag der wünschen noch, dem Leibe nachzukranken?
Wem in des Leib's abgründlicher Befleckung
Geworden ist zum Selbste die Erweckung,
Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wifst!
Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist.

Der Mann, der als sein eigen Selbst
Gott hat geschaut von Angesicht,
Den Herrn des, das da war und wird,
Der fürchtet und verbirgt sich nicht!

Zu dessen Füfsen rollend hin in Jahr' und Tagen geht die Zeit,
Den Götter als der Lichter Licht anbeten, als Unsterblichkeit,
In dem der Wesen fünffach Heer mitsamt dem Raum gegründet stehn,
Den weifs als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen!

Chând. 7,26,2.

Der Schauende schaut nicht den Tod,
Nicht Krankheit und nicht Ungemach;
Das All nur schaut der Schauende,
Das All durchdringt er allerwärts.

Taitt. 2,9.

Vor dem die Worte umkehren
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Kena 11—12.

Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weifs es nicht, —

Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden.

In wem es aufwacht, der weifs es
Und findet die Unsterblichkeit;
Dafs er es ist, giebt ihm Mannheit,
Dafs er es weifs, Unsterblichkeit.

Kâṭh. 5,12. 6,12—15.

Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,
Der seine eine Form ausbreitet vielfach,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig, und kein andrer.

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfafst man ihn:
«Er ist!» Durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andre Art erfafst.

«Er ist!» so ist er auffafsbar,
Sofern er beider Wesen ist,
«Er ist!» wer so ihn auffafste,
Dem wird klar seine Wesenheit.

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Hier schon erlangt das Brahman er.

Wenn alle Knoten sich spalten,
Die umstricken das Menschenherz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich. —
So weit erstreckt die Lehre sich.

Îçâ 6—7.

Doch wer die Wesen hier alle
Wiedererkennt im eignen Selbst
Und sich in allem, was lebet,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

Wo zu den Wesen hier allen
Das Selbst ward des Erkennenden, —
Wo wäre Wahn, und wo Kummer
Für ihn, der so die Einheit schaut?

Çvet. 4,18.

Das Dunkel weicht, nun ist nicht Tag noch Nacht mehr;
Nicht seiend, noch nichtseiend, — selig nur ist er;
Er ist der Om-laut, Savitar's liebwertes Licht,
Aus ihm erflofs das Wissen uranfänglich.

Maitr. 6,34 (Up. S. 358).

Wer, durch Nachsinnen reingewaschnen Geistes, sich
Versenkt im Âtman, was für Seligkeit der fühlt,
Das auszudrücken sind im stande Worte nicht,
Das mufs im innern Herzen man erfahren selbst.

Muṇḍ. 3,2,2. 2,2,8. 3,2,8.

Wer Wünsche noch begehrt und ihnen nachhängt,
Wird durch die Wünsche hier und dort geboren;
Wer aber wunschgestillt, wes Selbst bereitet,
Dem schwinden alle Wünsche schon hienieden.

Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden Nichts.

Wie Ströme rinnen und im Ocean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste.

Mâṇḍûkya-Kârikâ 1,16.

Im anfanglosen Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose,
Schlaf- und traum-lose Ewige.

Kaivalya 18—23. (Der Erlöste spricht:)

Was als Genufs, Genufsobjekt,
Geniefser die drei Stände kennt,
Davon verschieden, Zuschauer,
Rein geistig, selig stets bin ich.

In mir entstand das Weltganze,
In mir nur hat Bestand das All,
In mir vergeht es, dies Brahman,
Das zweitlose, ich bin es selbst.

Des Kleinen Kleinstes bin ich, und nicht wen'ger
Bin grofs ich, bin das bunte, reiche Weltall,
Der Alte bin ich, bin der Geist, der Gottherr,
Ganz golden bin ich, seliger Erscheinung.

Ohn' Hand und Fufs bin ich, unendlich mächtig,
Seh' ohne Augen, höre ohne Ohren;
Ich bin der Wissende, und aufser mir ist
Kein andrer Wissender in ew'gen Zeiten.

Durch alle Veden bin ich zu erkennen,
Vedavollender bin ich, Vedawisser,
Vom Guten frei und Bösen, unvergänglich,
Geburtlos bin ich, ohne Leib und Sinne.
Für mich giebt es nicht Erde und nicht Wasser,
Nicht Feuer, nicht den Wind und nicht den Äther.

Charakteristik des Erlösten.

Auf Grund dieser und andrer Stellen wollen wir zum Schlufs hier eine kurze **Charakteristik des Erlösten** versuchen.

Das Âtmanwissen bewirkt nicht die Erlösung, sondern ist die Erlösung; denn wer es besitzt, der hat die Existenz der Welt, die Existenz seiner Leiblichkeit und Individualität als eine Illusion *(mâyâ)* durchschaut. Hieraus folgt alles Übrige.

Vernichtung des Begehrens.

1) Der Wissende ist *akâmayamâna*; alles Wünschen, Begehren, Verlangen, alles Hoffen und Fürchten hat für ihn aufgehört; denn dies alles setzt ein Objekt voraus, auf welches es sich bezieht. Ein solches aber giebt es für den Wissenden nicht mehr. „Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewufst geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler. Denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen“ (Bṛih. 3,5). „Dieses wufsten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!»“ (Bṛih. 4,4,22.) — Kurz und trefflich fafst dies Gauḍapâda (1,9) in die Worte zusammen: „Was kann wünschen, wer alles hat?“ — Darum kennt der Wissende auch keine Furcht mehr.

Vernichtung der Furcht.

„Wer dieses Brahman's Wonne kennt, der fürchtet nun und

nimmer sich" (Taitt. 2,4), „der ängstigt sich vor keinem mehr" (Kâṭh. 4,5. 12). „Denn wovor sollte er sich fürchten? Denn vor einem Zweiten ist ja die Furcht" (Bṛih. 1,4,2).

Aufhebung des Leidens.

2) Die Erkenntnis des Âtman hebt über die Individualität und damit über die Möglichkeit des Schmerzes hinaus. „Den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt" (Chând. 7,1,3). „Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz, denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht" (Chând. 8,12,1). „Darum, fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund" (Chând. 8,4,2).

Vernichtung der Werke.

3) „Und seine Werke werden Nichts" (Muṇḍ. 2,2,8). Alle Werke, die guten wie die bösen, werden bei erlangter Erkenntnis zu nichte, wie oft versichert wird (vgl. die oben S. 311 angeführten Stellen). Denn die Individualität, welche sie hervorbrachte, ist für den Wissenden nur ein Teil jener grofsen Weltillusion, die er durchschaut hat.

Nichtanhaftung künftiger Werke.

4) Aus demselben Grunde haften ihm künftige Werke nicht mehr an, wie das Wasser nicht am Blatte der Lotosblüte haftet (Chând. 4,14,3). Dafs er Böses thun sollte, ist durch seine Freiheit von allem Verlangen völlig ausgeschlossen. „Darum, wer solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse, . . . frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaṇa*, er dessen Welt das *Brahman* ist" (Bṛih. 4,4,23). — „Wodurch lebt dieser *Brâhmaṇa*? Dadurch, wodurch er lebet, wie es eben kommt" (Bṛih. 3,5). Sein künftiges Verhalten der Leiblichkeit nach, die er wie eine Schlangenhaut abgestreift hat, ist völlig ohne Belang; Îçâ 2:

Mag immerhin, sein Werk treibend,
Hundert Jahre man wünschen sich!
Drum steht's, wenn so du, nicht anders;
Werkbefleckung klebt dir nicht an.

Lösung aller Zweifel.

5) „Wem dieses ward, fürwahr, der zweifelt nicht" (Chând. 3,14,4), „dem lösen alle Zweifel sich" (Muṇḍ. 2,2,8), „frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaṇa*" (Bṛih. 4,4,23). Weil die Erkenntnis des Âtman nicht auf Reflexion (*tarka*, Kâṭh. 2,9), sondern auf unmittelbarer Innewerdung (*anubhava*) beruht, darum kann sie durch keinen Zweifel mehr erschüttert werden. Die Täuschung, nachdem sie durchschaut ist, kann nicht mehr täuschen. Die Frage nach der Möglichkeit eines Rückfalls kann nicht erhoben werden und wird nicht erhoben.

4. Die Erlösungslehre in empirischem Gewande.

Drei metaphysische Grundwahrheiten.

1) Der Âtman ist unerkennbar.
2) Der Âtman ist die alleinige Realität.
3) Das Innewerden des Âtman ist die Erlösung.

In diesen drei Sätzen liegt die metaphysische Wahrheit der Upanishadlehre. Ihre weitere Ausgestaltung besteht darin, dafs diese metaphysische Wahrheit (ähnlich wie in der Griechischen und der Neuern Philosophie) unberechtigterweise in die Sphäre der Erkennbarkeit herabgezogen und mit empirischen Formen umkleidet wird. 1) Der Âtman wird zu einem Objekt der Erkenntnis, welches er in Wahrheit nicht ist. 2) Der Welt wird ihre Realität belassen, und der hierdurch entstehende Widerspruch ausgeglichen durch die immer wiederkehrende Versicherung, dafs die Welt mit dem Âtman identisch sei. 3) Die Erlösung endlich erscheint fälschlich in der Anschauungsform der Kausalität als ein Werden zu etwas, was vorher nicht war, und in den Anschauungsformen der Zeit und des Raumes als die Aufhebung einer zeitlichen und räumlichen Trennung von dem Âtman, welche in Wahrheit nie bestanden hat und daher auch nicht aufgehoben zu werden braucht.

Umkleidung derselben mit empirischen Formen.

Die Erlösung als ein Werden zu etwas.

Hieraus entspringt die empirische und daher irrige Auffassung, dafs die Erlösung (welche in Wahrheit von jeher bestand und schon im Augenblicke des Erkennens uns vollständig zum Bewufstsein kommt) voll und ganz erst mit Auflösung des Leibes erreicht werde. Chând. 3,14,4: „zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen"; — Chând. 6,14,2:

Erst nach dem Tode verwirklicht.

„diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen"; — Kâṭh. 5,1: *vimuktaç ca vimucyate* „und wenn er vom Leibe erlöst worden (oder: nachdem er schon durch die Erkenntnis erlöst worden), wird er [endgültig erst im Tode] erlöst". — Einer spätern Zeit gehört das Gleichnis von dem Töpferrade (dem Leben) an, welches zu Ende rollt, auch nachdem das Gefäfs (die Erlösung) schon fertig ist (System d. Ved. S. 459. Garbe, Sâṅkhyaphilosophie S. 182), sowie die Unterscheidung zwischen solchen, die erst mit dem Tode erlöst werden (*videhamukti*), und solchen, die es schon bei Lebzeiten sind (*jîvanmukti*). Diese Unterscheidung und jener Vergleich stammen erst aus der realistischen, dem Sâṅkhyam zutreibenden, Periode des Vedânta. Beide sind uns in den Upanishad's (mit Ausnahme ganz später) nicht begegnet und stehen mit dem ursprünglichen Sinn der Erlösungslehre im Widerspruch. Nach dieser ist jeder, sobald er das Âtmanwissen besitzt, ein *jîvanmukta;* die weitere Fortdauer oder Nichtfortdauer seiner Leiblichkeit ist ihm, wie alles andere in der Welt, gleichgültig; durch den Tod erlangt er nichts, was er nicht schon vorher besessen hätte, und wird nichts los, was er nicht schon vorher durch Erkenntnis von sich gelöst hätte.

Das ausrollende Töpferrad.

Die *jîvanmukti.*

Wie die Theorie der *Videhamukti* nebst den sie vorbereitenden Upanishadstellen auf der falschen Annahme ruht, als wenn zwischen uns und dem Âtman eine zeitliche Trennung bestände, so ist es nicht minder falsch und auf einer unberechtigten Anwendung der empirischen Erkenntnisweise beruhend, wenn zwischen beiden eine räumliche Trennung angenommen wird, so dafs es erst eines Hinganges zu dem Âtman bedarf, um ihn zu erreichen. Doch ist diese Anschauungsweise, unter Nachwirkung der alten Vorstellungen eines Hinganges zu den Göttern, zum Brahman, zum Âtman (oben S. 309), auch in den Upanishad's nicht selten. Dafs die dabei zu Tage tretenden Vorstellungen wenig zusammenstimmen, liegt in der Natur der Sache. Wir wollen die wichtigsten Stellen in der Kürze überblicken.

Der Hingang zum *Âtman* (zu sich selbst).

Ganz mythisch (wiewohl dem Yâjñavalkya in den Mund gelegt) ist Bṛih. 3,3 die Beschreibung des Weges, welcher die

Weg ins Jenseits.

Darbringer des *Açvamedha* als des höchsten Opfers zwischen den Schalen des Welteies hindurch ins Jenseits leitet, wo sie der Wind in Empfang nimmt. Auch die am Schlufs verheifsene Abwehr des Wiedertodes für den, welcher den Wind als Besonderheit und Allgemeinheit (individuellen und kosmischen Prâṇa) weifs, zeigt, dafs dieses Stück noch der Zeit vor der Upanishadlehre zuzuschreiben ist. — Als eine Fortsetzung desselben könnte betrachtet werden Bṛih. 5,10, wo geschildert wird, wie die Dahingeschiedenen (ohne Unterschied) im Jenseits vom Winde in Empfang genommen und dann durch Sonne und Mond zu der „Welt, welche ohne Hitze und ohne Kälte (*açokam ahimam*, d. h. ohne die Gegensätze des Erdendaseins) ist“, gelangen, um daselbst „unaufhörliche Jahre“ zu weilen. — Zur Sonne nimmt seinen Weg auch der Sterbende Bṛih. 5,15 (Îçâ 15—18), nur dafs er sich als identisch mit dem Purusha in der Sonne erkennt, worin schon ein Hineinspielen der Âtmanlehre und eine Einbettung derselben in die überkommenen mythologischen Vorstellungen gefunden werden kann. — Dasselbe gilt von Chând. 3,13, wo zunächst die fünf Prâṇa's nebst den entsprechenden fünf Sinnesorganen und fünf Naturgöttern als die fünf „Götteröffnungen“ *(devasushayas)* bezeichnet und als „die fünf Dienstmannen des Brahman und Thürhüter der Himmelswelt“ beschrieben werden, dann aber das durch sie zu erreichende „Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet“, identisch gesetzt wird mit dem Lichte, „welches hier inwendig im Menschen ist“. — Auch die Eschatologie von Chând. 8,1—6 zeigt diese Vermischung mythologischer und philosophischer Vorstellungen, wenn Chând. 8,6,1—5 der Weg durch die Adern und die mit ihnen verbundenen Sonnenstrahlen zur Sonne hin geschildert wird, während doch vorher 8,3 die Brahmanwelt nicht in transscendenten Fernen, sondern im Herzen nachgewiesen worden war. Dafs dabei die Grundanschauung philosophisch, und die mythische Ausmalung spätere Verbrämung ist, zeigt sich recht deutlich daran, dafs 8,5,3 aus *araṇyam*, der „Einsamkeit“, in die sich der Brahman Suchende zurückzieht, „zwei Seen in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier“ mit Namen *ara-* und *-ṇya* gemacht werden. Hieran sind noch

andere Herrlichkeiten der Brahmanwelt (das Gewässer *Airaṃmadîyam*, der Feigenbaum *Somasavana*, die Burg *Aparâjitâ* und der Palast *Prabhuvimitam*), von einer spätern Hand, wie wir Upanishad's S. 188 gezeigt, angefügt worden. — Vielleicht schon abhängig von dieser Stelle ist die noch weiter gehende Schilderung der Brahmanwelt Kaush. 1,3, wo unter anderm nicht nur der Palast *Aparâjitam* (hier neutr.) wiederkehrt und ein Baum *Ilya* vorkommt, sondern auch „der See *Âra*" erwähnt wird, dessen Name eine abgeleitete Bildung von dem See *ara*- Chând. 8,5,3 sein dürfte, somit für die Abhängigkeit von dieser Stelle beweisend sein würde. — Einer andern Anschauung als Chând. 8,6,1—5 gehört der Chând. 8,6,6 angehängte und Kâṭh. 6,16 wiederkehrende Vers an, welcher nicht erst beim Eingang in die Sonne, sondern schon beim Austreten aus dem Leibe die Aussonderung der durch die 101ste Ader aufsteigenden Erlösten stattfinden läfst. — Hiermit verwandt ist der Weg der Erlösten durch Kopfscheitel, Feuer, Wind und Sonne zu Brahman hinauf, wie ihn Taitt. 1,6 beschreibt. — Alle diese Stellen stehen unter dem Einflusse des Upanishadgedankens, den sie in empirische Formen kleiden, indem sie ihn mit den hergebrachten mythologischen Anschauungen verquicken. Recht grell tritt dies hervor Ait. 3,4: *Vâmadeva*, nachdem er sich als den Âtman erkannt, hat, „aus dieser Welt emporsteigend, in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden", — sehr überflüssigerweise, nachdem er sich schon mit dem Âtman, dem Princip aller Dinge, als identisch erfafst hatte.

Der *Devayâna*.

Eine Klärung fanden diese Vorstellungen durch Ausgestaltung der Theorie vom *Devayâna*, wie sie Chând. 4,15,5 vorliegt, und Verknüpfung derselben mit der analogen Konstruktion des *Pitṛiyâna* in der Fünffeuerlehre, dem grofsen Haupttexte der Seelenwanderungslehre, den wir oben besprachen. Wir sahen (oben S. 301), wie man die Seelen der Erlösten durch eine Reihe heller Schichten (Flamme, Tag, helle Monatshälfte, helle Jahreshälfte, Jahr, Sonne, Mond und Blitz) bis in Bráhman hinein gelangen liefs, von welchem „sie nicht mehr auf dem Rückwege zu diesem menschlichen Dasein zurückkehren". Analog dem Devayâna wurde dann weiter

mittels der entsprechenden dunkeln Schichten (oben S. 302) der Pitṛiyâna konstruiert, wobei man jedoch, wie gezeigt, nicht vermeiden konnte, den Mond beiden Wegen gemeinsam sein zu lassen. Diesen Übelstand sucht der Urheber von Kaush. 1,2 zu heben, indem er, die bis zum Monde führenden beiderseitigen Vorstufen kassierend oder ignorierend, alle zum Monde gehen, von dort die Nichtwissenden zurückkehren und die Wissenden den Devayâna antreten läſst, welchem zum Ersatz für jene unterdrückten Stufen eine Reihe neuer Stationen (Mond, Feuerwelt, Windwelt, Varuṇawelt, Indrawelt, Prajâpatiwelt, Brahmanwelt) gegeben werden. Diese werden dann von spätern Vedântisten den vormaligen Stationen des *Devayâna* einfach eingereiht (System des Ved. S. 475); im übrigen hat die Theorie der weniger beachteten Kaushîtaki nicht entfernt die Bedeutung gewonnen wie die von der Autorität von Chând. 5,3—10 und Bṛih. 6,2 getragene Pañcâgnividyâ. Auf ihr beruhen fast alle spätern Darstellungen des Devayâna, wie namentlich die Muṇḍ. 1,2,11. 3,1,6. Praçna 1,10 vorkommenden. Daneben bleibt der Yâjñavalkyagedanke, daſs das Âtmanwissen schon die Erlösung ist, zu Recht bestehen und wird oft ganz ungescheut mit der Devayânatheorie verbunden vorgetragen, wodurch dann schroffe Widersprüche entstehen; man vergleiche z. B. Kâṭh. 6,14—15 mit Kâṭh. 6,16, oder Muṇḍ. 3,2,2 mit Muṇḍ. 3,1,10.

Die *Kramamukti.*

Eine Ausgleichung dieser Widersprüche versucht die spätere Theorie von der *Kramamukti* oder Stufenerlösung, nach welcher die für gläubige Verehrung auf dem Devayâna zu Brahman aufsteigenden Seelen zwar noch nicht erlöst sind, da ihnen das volle Wissen noch fehlt, doch auch nicht zurück zur Erde gehen (denn es heiſst: „für solche ist keine Wiederkehr" Bṛih. 6,2,15. Chând. 4,15,5. 8,15), sondern in Brahman's Welt vor dem Ende des Kalpa, wo auch sie vergeht, das volle Wissen und somit die ewige Erlösung erlangen (vgl. System d. Ved. S. 430. 472). In den Upanishad's scheint die Kramamukti bereits von der Çvet. Up. 1,4. 1,11. 5,7 vertreten zu werden (vgl. die Anm. dort); noch älter aber dürfte der Vers Muṇḍ. 3,2,6 (Mahânâr. 10,22. Kaivalya 3—4) sein:

Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,
Entsagungsvoll, die Büfser, reinen Wesens,
In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
Vom Unzerstörbaren erlöset alle.

XVI. Die praktische Philosophie.

1. Vorbemerkung.

Philosophie und Moralität.

Jede theoretische Weltanschauung schliefst in sich Urteile über den relativen Wert oder Unwert der Dinge und gewinnt dadurch einen Einflufs auf unser praktisches Verhalten. Darum hat jedes philosophische System eine ethische Seite, mag dieselbe nun zu einer besondern Ethik ausgestaltet sein oder nicht, und gerade auf diese Seite legt unser Gefühl ein so grofses Gewicht, dafs wir geneigt sind, den Wert einer philosophischen Weltansicht abzuschätzen nach den ethischen Folgerungen, die sich aus ihr ergeben haben oder abgeleitet werden können. Wir lassen uns dabei leiten durch das alte Wahrwort: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" (Matth. 7,16). Indes kann auch dieses Wort nicht ohne Einschränkung gelten. Denn, um in dem von Jesu gebrauchten Bilde zu bleiben, es kann geschehen, dafs ein Baum gut ist und dennoch keine, oder keine guten Früchte bringt, — etwa weil seine Blüten zu frühzeitig von dem kalten Eishauche der Erkenntnis der Wahrheit berührt wurden.

Âtmanlehre und Ethik.

Und dieser Fall dürfte in Indien thatsächlich vorliegen. Selten hat die ewige philosophische Wahrheit einen schärferen und treffenderen Ausdruck gefunden als in der Lehre von der erlösenden Erkenntnis des Âtman. Und dennoch ist diese Erkenntnis jenem eisigen Hauche zu vergleichen, welcher jede Entwicklung hemmt, jedes Leben erstarren macht. Wer sich als den Âtman erkannt hat, der ist zwar allem Begehren und damit der Möglichkeit eines unmoralischen Verhaltens für immer entrückt, aber zugleich ist ihm jeder Ansporn zu irgend welchem Thun und Schaffen genommen: er ist aus dem ganzen Kreise der individuellen, illusorischen Existenz herausgetreten, sein Leib ist nicht mehr sein Leib, seine Werke sind nicht

mehr seine Werke; alles, was er weiterhin noch thun mag oder nicht thun mag, gehört mit zu dem Bereiche der grofsen Täuschung, die er durchschaut hat, und ist daher ohne jeden Belang. Darum lebt er *îdṛiça' eva* „wie es eben kommt" (Bṛih. 3,5,1; er ist *yâdṛicchika*, Mâṇḍûkya-K. 2,37. Paramahaṅsa-Up. 4), und Îçâ 1—2 gestattet ihm, sich hundert Jahre zu wünschen, zu leben und zu geniefsen, kein Werk wird ihn beflecken, wird dich beflecken, *evaṃ tvayi* „wenn so du", d. h. wenn du das Weltall in dem Abgrunde der göttlichen Wesenheit versenkt hast. Nur mühsam und künstlich weifs die Bhagavadgîtâ aus diesen Voraussetzungen die Forderung eines heroischen Handelns abzuleiten, wie wir in einem spätern Teile unseres Werkes sehen werden. Durch das erlangte Âtmanwissen wird jedes, und somit auch das moralische, Handeln aus dem Angeln gehoben.

Moralität als Vorbedingung. Aber auch zur Erlangung der erlösenden Erkenntnis kann das sittliche Verhalten nur indirekt, nicht direkt beitragen. Denn diese Erkenntnis ist nicht ein Werden zu etwas, das vorher nicht wäre und durch geeignete Mittel bewirkt werden könnte, sondern sie ist das Innewerden eines schon vorher, schon von Ewigkeit her Vorhandenen, sie wird (schon in spätern Upanishad's) verglichen mit dem Erwachen (*prabodha*, Haṅsa-Up. 1. Âtmaprabodha 1. Gauḍap. 1,14. 3,40. 4,92. 98; vgl. *pratibuddha* Bṛih. 4,4,13, *pratibodha* Kena 12, *jâgrata* Kâṭh. 3,14, *boddhum* ib. 6,4; *nityaḥ, çuddho, buddhaḥ* Nṛisiṅhott. 9) und erfolgt, wie dieses, von selbst (Kâṭh. 2,23) und nicht durch Vorsatz. Mâṇḍûkya-K. 1,16:

> In anfanglosem Weltblendwerk
> Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
> Dann wacht in ihr das zweitlose
> Schlaf- und traum-lose Ewige.

Die Erlösung als ein Werden zu etwas. — Erst später, als die empirische Erkenntnisweise sich der Erlösungslehre bemächtigte und dieselbe, wie gezeigt, unter der Anschauungsform der Kausalität auffafste, erschien das erlösende Wissen als ein Werden zu etwas, als eine Wirkung, die auf bestimmte Ursachen erfolgte, und die man durch Beförderung der Ursachen glaubte hervorbringen zu können. Hierbei fafste man, wiederum empirisch, die Erlösung auf

nach den äufsern Symptomen, durch welche sie in die Erscheinung trat. Dieser Symptome aber waren vor allen zwei:

Zwei Symptome der Erlösung.

1) die Aufhebung alles **Begehrens**,

2) die Aufhebung des **Bewufstseins der Vielheit**.

Diese also galt es hervorzubringen oder doch nach Kräften zu befördern, und hieraus entspringen zwei merkwürdige Erscheinungen der indischen Kultur, welche schon in den alten Upanishad's wurzeln und in einer Reihe späterer Upanishad's ihre Ausbildung erfahren,

Zwei Mittel, sie zu bewirken.

1) der *Sannyâsa*, welcher das **Begehren**, und

2) der *Yoga*, welcher das Bewufstsein der **Vielheit** durch künstliche Vorkehrungen aufzuheben und damit die erlösende Erkenntnis, wenigstens ihren äufsern Symptomen nach, zu erzeugen bemüht ist. In diesen beiden, parallel nebeneinanderlaufenden und vielfach sich berührenden, Kulturerscheinungen liegt die praktische Philosophie, welche aus dem (empirisch aufgefafsten) Upanishadgedanken hervorgewachsen ist, und von der wir, nach Mafsgabe des in den Atharva-Upanishad's vorliegenden Materials, noch in der Kürze zu handeln haben. Vorher aber wollen wir die wichtigsten ethischen Gedanken, welche in den Upanishad's nicht sowohl aus der Âtmanlehre als vielmehr **neben ihr her** entspringen, hier zusammenfassen.

Die praktische Philosophie.

2. Die Ethik der Upanishad's.

Objektiver und subjektiver Wert der Handlung.

Die Europäer, praktisch und klug wie sie sind, pflegen eine verdienstliche Handlung vor allem zu schätzen nach ihrem **objektiven Werte**, d. h. nach dem Nutzen, den sie für die Nebenmenschen, für viele, für alle zur Folge hat. Wer in dieser Richtung die gröfsten Wirkungen erzielt hat, gilt für den gröfsten Mann seiner Zeit; das Scherflein der Witwe bleibt immer nur ein Scherflein. Aber dieser objektive Wert der guten That ist zu sehr von der Gunst und Ungunst der Verhältnisse, von der Einsicht, der Stellung, den Hülfskräften des Handelnden und andern Zufälligkeiten abhängig, als dafs er zum Mafsstabe der **moralischen** Würdigung dienen könnte. Diese hat sich vielmehr nur an den **subjektiven Wert** einer Handlung zu halten, welcher besteht in der Gröfse des per-

sönlichen Opfers, welches der Handelnde bringt, oder, genauer gesagt, in seinem Bewufstsein von der Gröfse des Opfers, welches er zu bringen glaubt, und somit in dem Grade der Selbstverleugnung *(tapas)* und Entsagung *(nyâsa)*, der in der Handlung sich zeigt, mag sie nun übrigens für die andern von grofsem, oder geringem, oder auch von gar keinem Nutzen sein.

Objektive und subjektive Wertschätzung der Handlung in den Upanishad's.

Diese Unterscheidung mag uns davor schützen, in eine ungerechte Beurteilung zu verfallen, wenn wir, zunächst mit einiger Befremdung, bemerken, wie bei den alten Indern, deren Bewufstsein von der menschlichen Gesellschaft, von ihren Bedürfnissen und Interessen nur wenig entwickelt war, der Sinn für den objektiven Wert der moralischen Handlung (d. h. nach dem, was sie für andere ist) viel weniger als bei uns besteht, während ihre Schätzung nach dem subjektiven Wert (d. h. nach dem, was sie für den Handelnden selbst bedeutet) in einer Weise vorhanden ist, von der wir wohl noch manches lernen können. In diesem Sinne beschäftigt sich die Ethik der Upanishad's wesentlich mit der subjektiven Bedeutung der moralischen Handlung, weniger mit ihren Wirkungen nach aufsen hin, wiewohl auch diese letztere Betrachtungsweise nur vor der erstern zurücktritt, keineswegs aber fehlt, wie wir zunächst durch einige Beispiele zeigen wollen.

Chând. 3,17 wird das Leben allegorisch als eine grofse Somafeier betrachtet. Hierbei wird, im Vorbeigehen, in fünf Worten eine kleine Ethik eingeflochten, indem als der Opferlohn *(dakshiṇâ)*, der bei dem grofsen Lebensopferfest zu spenden ist, bezeichnet werden: 1) *tapas* (Askese), 2) *dânam* (Mildthätigkeit), 3) *ârjavam* (Rechtschaffenheit), 4) *ahiṅsâ* (Nichtverletzen) und 5) *satyavacanam* (Wahrhaftigkeit).

Taitt. 1,9 werden zwölf Pflichten aufgezählt, neben jeder von welchen immer wieder das „Lernen und Lehren des Veda" eingeschärft wird. Sie sind: Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit; Askese, Bezähmung und Beruhigung; dazu als Obliegenheiten des Hausvaters: Feueranlegung und Agnihotram, Gastfreundlichkeit und Leutseligkeit, Kinderpflicht, Gattenpflicht und Enkelpflicht.

Wie in andern Ländern, glaubt man auch in Indien die Stimme des moralischen Gesetzgebers (Prajâpati) aus dem Rollen des Donners zu vernehmen, dessen *da! da! da!* in dem Mythus Bṛih. 5,2 als *dâmyata! datta! dayadhvam!* (bezähmt euch, gebt Almosen, habt Mitleid) gedeutet wird.

Eine schöne Sentenz über die wohlthätigen Wirkungen der guten Handlung findet sich Mahânâr. 9 (Atharva-Rec. 8,2): „Wie von einem mit Blüten bedeckten Baume der Duft weithin weht, also auch weht weithin der Duft einer guten That".

Auf der andern Seite findet das Böse seine scharfe Mifsbilligung in dem Chând. 5,10,9 erhaltenen Verse:

> Der Dieb des Goldes und der Branntweintrinker,
> Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker,
> Die vier und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt.

Wenn hier statt des allgemeinen Verbotes von Diebstahl, Trunksucht, Mord und Ehebruch nur specielle Fälle angeführt werden, so weist diese noch fehlende Verallgemeinerung, sowie auch die Seltenheit solcher Warnungen in der Upanishadlitteratur, darauf hin, dafs derartige Verbrechen nicht eben häufig waren, und dafs mancher indische Fürst sich etwas von dem schönen Zeugnisse aneignen konnte, welches Açvapati Kaikeya seinen Unterthanen Chând. 5,11,5 ausstellt:

> In meinem Reiche ist kein Dieb,
> Kein Geiziger, kein Trunkenbold,
> Kein Opferloser, Schriftloser,
> Kein Buhler, keine Buhlerin.

Dem entspricht auch der milde, humane Ton, in welchem wir in den Upanishad's Gatte und Gattin, Vater und Sohn, Lehrer und Schüler, Fürst und Unterthanen miteinander verkehren sehen.

Wo die Moral nach aufsen so wenig zu thun fand, da konnte sie sich um so ungeteilter dem Innern zuwenden, im Bewufstsein des Spruches (Bhag. G. 6,5):

> In dir selbst deinen Freund wisse,
> In dir selbst wisse deinen Feind.

Tapas und *Nyâsa* als ethische Grundbegriffe.

Die Bekämpfung dieses innern Feindes ist *Tapas* (Askese), seine Besiegung *Nyâsa* (Entsagung), und hierin sind die beiden Grundbegriffe gegeben, um welche sich das ethische Denken in den Upanishad's bewegt. Über *Tapas* wurde schon oben (S. 60—65) eingehend gehandelt, und wir wollen hier nur noch hinzufügen, dafs Mahânâr. 8 sehr richtig alle Tugenden für *Tapas* erklärt werden, dafs aber nach Mahânâr. 62,11 „alle jene niederen Kasteiungen" (als welche wiederum eine ähnliche Reihe von Tugenden wie Taitt. 1,9, oben S. 328, und Mahânâr. 8 aufgezählt werden) überragt werden durch *Nyâsa*, die Entsagung. Wichtiger als derartige einzelne Äufserungen ist es, dafs mit der Zeit zu den althergebrachten Lebensstadien des *Brahmacârin* und *Gṛihastha* ein drittes und viertes hinzutraten, in denen jene beiden höchsten Tugenden, das *Tapas* als *Vânaprastha* und der *Nyâsa* als *Sannyâsin*, gleichsam verkörpert sind. Diese vier Stadien des Brahmanschülers, Hausvaters, Waldeinsiedlers und herumschweifenden Bettlers, in denen nach späterer Anschauung das Leben jedes brahmanischen Inders verlaufen sollte, werden in späterer Zeit (zuerst, unseres Wissens, Çvet. 6,21 *atyâçramin*, dann Maitr. 4,3 u. s. w.) sehr bezeichnend *Âçrama*'s d. h. „Kasteiungsstätten" genannt: das ganze Leben sollte in einer Reihe stufenweise sich steigernder asketischer Stadien verlaufen, durch die der Mensch, mehr und mehr von allem irdischem Hang geläutert, seiner „Heimat" *(astam)* entgegenreifen sollte, als welche das Jenseits schon Ṛigv. 10,14,8 bezeichnet wird. — Die ganze Geschichte der Menschheit hat nicht vieles, was an Gröfse diesem Gedanken gleichkommt.

Die vier *Âçrama*'s.

Entstehung der *Âçrama*'s.

In den ältern Upanishad's ist die Theorie von den vier *Âçrama*'s erst in der Ausbildung begriffen. Chând. 8,15 erwähnt nur den Brahmanschüler und Hausvater und verheifst schon diesem für Studium, Kindererziehung, Yogaübung, Nichtschädigung und Opfer ein Hinscheiden ohne Wiederkehr. Chând. 2,23,1 nennt neben diesen als dritten „Zweig der Pflicht" das Tapas (des Vânaprastha); eine Reihenfolge besteht noch nicht; vielmehr scheinen nach dieser Stelle die Brahmanschüler, soweit sie nicht vorzogen für immer im Hause des Lehrers zu bleiben, sich teilweise dem Hausvaterstand, teil-

weise dem Waldleben zugewandt zu haben. Hierzu stimmt, dafs Chând. 5,10 unter denen, welche sterben, die Einsiedler im Wald und die Opferer im Dorfe nebeneinander erscheinen. Allen drei Zweigen der Pflicht stellt Chând. 2,23,1 den, „in Brahman Feststehenden" gegenüber. Ebenso Bṛih. 4,4,22 solchen, welche 1) Vedastudium, 2) Opfer und Almosen, 3) Büfsen und Fasten betreiben, den, welcher den Âtman erkannt hat und infolgedessen ein *Muni* und *Pravrâjin* (Pilger) wird. Beide haben das Âtmanwissen und somit das Höchste erreicht. (Hingegen wird in der verwandten Stelle, Bṛih. 3,5, der *Brâhmaṇa* als höhere Stufe noch vom *Muni* unterschieden.) Auch Bṛih. 3,8,10 wird von dem Opfern und Spenden (des Hausvaters) sowie dem Tapas-Üben (des Waldeinsiedlers) das Âtmanwissen als höchstes Ziel unterschieden. Alle diese Stellen setzen nur die drei Stadien des Brahmanschülers, Hausvaters und Einsiedlers voraus und stellen ihnen die Âtmanwisser gegenüber; diese sind ursprünglich „über die (drei) Âçrama's erhaben" (*atyâçramin*, wie es Çvet. 6,21. Kaiv. 24 heifst), aber eben diese Erhabenheit über die Âçrama's wurde mit der Zeit selbst zu einem vierten und höchsten Âçrama, welchen man naturgemäfs an das Ende des Lebens verlegte, sodafs ihm die Schülerschaft und das (ursprünglich nebeneinander stehende) Hausvatertum und Einsiedlertum als zeitliche Vorstufen in dieser Reihenfolge vorhergingen. Aber noch bis in späte Zeit ist die Scheidung zwischen dem dritten und vierten Âçrama, zwischen dem Tapas übenden Vânaprastha und dem zum Nyâsa durchgedrungenen Sannyâsin, nicht streng durchgeführt. Eine Hindeutung auf die Vierzahl der Âçrama's ist vielleicht schon der Vers Muṇḍ. 2,1,7: „Kasteiung, Wahrheit, Brahmanwandel, Vorschrift". Sonst dürfte die älteste Stelle, welche alle vier Âçrama's in der richtigen Reihenfolge nennt, Jâbâla-Up. 4 sein: „Hat man die Brahmanschülerschaft beendet, so werde man ein Hausvater; nachdem man ein Hausvater gewesen, werde man ein Waldeinsiedler; nachdem man ein Waldeinsiedler gewesen, ziehe man pilgernd umher".

Die weitere Ausbildung der Theorie von den vier Âçrama's gehört erst der Periode der Dharmasûtra's und Dharmaçâstra's

an. Hier wollen wir nur noch das, was die Upanishad's darüber enthalten, der Hauptsache nach überblicken.

1) Der Brahmacârin.

1) Der **Brahmacârin.** — Chând. 6,1,1: „Çvetaketu war der Sohn des [Uddâlaka] Âruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: «Çvetaketu! ziehe aus, das Brahman zu studieren, denn einer aus unsrer Familie, o Teurer, pflegt nicht ungelehrt und ein [bloſses] Anhängsel der Brahmanenschaft zu bleiben»". Aus dieser Bemerkung scheint zu folgen, daſs das Eintreten als Brahmanschüler damals noch, zwar als gute Sitte, aber selbst für Brahmanen noch nicht als allgemeine Vorschrift galt. Auch das Eintreten des Satyakâma als Brahmanschüler erscheint Chând. 4,4,1 als dessen freiwilliger Entschluſs. Man konnte bei seinem Vater in die Lehre treten, wie Çvetaketu Chând. 5,3,1. Bṛih. 6,2,1. Kaush. 1,1, oder bei andern Lehrern, wie (unvereinbar damit) Çvetaketu Chând. 6,1,1. Die Bitte um Aufnahme muſste rite (*tîrthena*, vgl. Muṇḍ. 1,1,3 *vidhivat*) erfolgen, d. h. nach Bṛih. 6,2,7 mit den Worten: *upaimi aham bhavantam.* Als Zeichen, daſs er gewillt sei, dem Lehrer zu dienen, insbesondere die heiligen Feuer zu unterhalten, nimmt der Schüler das Brennholz in die Hand, Kaush. 4,19. Chând. 4,4,5. 5,13,7. 8,7,2. 8,10,3. 8,11,2. Muṇḍ. 1,2,12. Praçna 1,1. Vor der Aufnahme vergewissert sich der Lehrer über die Abstammung des Schülers, Chând. 4,4,4, doch, wie dieses Beispiel zeigt, in sehr toleranter Weise. Mitunter wird die Belehrung auch ohne förmliche Aufnahme (*anupanîya*, Chând. 5,11,7) erteilt. Die Dauer der Lehrzeit ist Chând. 4,10,1 zwölf Jahre, 4,4,5 „eine Reihe von Jahren"; auch Çvetaketu tritt Chând. 6,1,2 zwölf Jahre alt in die Lehre und bleibt in ihr zwölf Jahre; in dieser Zeit hat er „alle Veden durchstudiert" (Chând. 6,1,2), nämlich die Ṛigverse, Opfersprüche und Sâmalieder (Chând. 6,7,2), also wohl nur die Saṃhitâ's. Übrigens scheint vom Studium zunächst keine Rede gewesen zu sein: Upakosala hat Chând. 4,10,1—2 zwölf Jahre die heiligen Feuer bedient, und immer noch kann sich der Lehrer nicht entschlieſsen, ihm „die Wissenschaft" zu lehren; Satyakâma wird zunächst mit der Kuhherde des Lehrers in die Fremde geschickt, wo er eine Reihe von Jahren verweilt, Chând. 4,4,5; eine weitere Dienstleistung des Brahmacârin besteht darin, daſs er für den Lehrer

betteln geht, Chând. 4,3,5; auch bei feierlichen Gelegenheiten finden wir ihn im Gefolge des Lehrers und dessen Befehle erwartend, Bṛih. 3,1,2. Neben und nach diesen Dienstleistungen, „in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit" *(guroḥ karma-atiçesheṇa)* wird dann der Veda studiert (Chând. 8,15). Die Folge war mitunter mehr Wissensdünkel als echtes Wissen (Chând. 6,1,2). Auch auf der Wanderschaft finden wir die Brahmanschüler; zu berühmten Lehrern „eilen sie von allerwärts her", wie Wasser zur Tiefe, Taitt. 1,4,3; bis zum Lande der Madra's (am Hyphasis) wandern sie, „um das Opfer zu erlernen", Bṛih. 3,7,1. 3,3,1. In der Regel aber wohnen sie als *antevâsin*'s im Hause des Lehrers, und manchen sagte diese Lebensweise so zu, dafs sie sich „für immer im Hause des Lehrers niederliefsen" (Chând. 2,23,1). Die übrigen wurden am Ende der Lehrzeit entlassen mit Belehrungen wie Bṛih. 6,4 und Ermahnungen wie Taitt. 1,11: „Nachdem er den Veda mit ihm studiert hat, ermahnt der Lehrer seinen Schüler: Sage die Wahrheit, übe die Pflicht, vernachlässige nicht das Vedastudium. Nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht hast, sorge, dafs der Faden deines Geschlechts nicht reifse." Weiter folgen Ermahnungen, Gesundheit und Vermögen nicht zu vernachlässigen, Mutter, Vater, Lehrer und Gast zu ehren, in Werken und Wandel untadelig zu sein, Höherstehende zu ehren, in der rechten Weise Almosen zu geben und in allen zweifelhaften Fällen sich nach dem Urteile bewährter Autoritäten zu richten.

2) Der Gṛihastha. — Chând. 8,15: „Wer aus der Familie des Lehrers, nach vorschriftsmäfsigem Vedastudium in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit, nach Hause zurückkehrt, im [eignen] Hausstande in einer reinen [den Brahmanen zum Aufenthalte gestatteten] Gegend das Selbststudium des Veda betreibt, fromme [Söhne und Schüler] erzieht, alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt, auch kein Wesen verletzt, ausgenommen an heiliger Stätte [beim Opfer], — der fürwahr, wenn er diesen Wandel die Dauer seines Lebens hindurch einhält, geht ein in die Brahmanwelt und kehrt nicht wieder zurück". Nach dieser Stelle kann der Hausvater lebenslänglich ein solcher

2) Der *Gṛihastha.*



bleiben, ohne Schaden an seiner Seele zu nehmen. Hingegen ist nach Chând. 5,10 für die, „welche im Dorfe mit den Worten: «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben", also für die bis zum Ende des Lebens im Hausvaterstand Verharrenden, die vorübergehende Belohnung auf dem Monde und Rückkehr zu einem neuen Erdenleben bestimmt. Die nächste Pflicht des Hausvaters ist, eine Familie zu gründen und einen Sohn als Fortsetzer der Werke des Vaters zu erzeugen, worüber schon oben S. 264 fg. gehandelt wurde. Mehrere Frauen sind erlaubt, wie denn Yâjñavalkya selbst deren zwei hatte (Bṛih. 2,4. 4,5). Als weitere Pflichten des Gṛihastha werden genannt: Opfer, Vedastudium und Almosengeben (Chând. 2,23,1. 8,5,1—2. Bṛih. 4,4,22. 3,8,10). Inwieweit die Pflicht zu opfern durch den Upanishadgedanken eine Beeinträchtigung erlitt, wurde schon oben S. 57—60 besprochen.

3) Der *Vânaprastha* und 4) der *Sannyâsin.*

3) Der Vânaprastha und 4) der Sannyâsin (Bhikshu, Parivrâjaka). — Eine Scheidung zwischen diesen beiden Stadien hat sich erst nach und nach vollzogen. Ursprünglich stand das Einsiedlerleben im Walde als besondere „Berufsart" *(dharmaskandha)* neben dem Hausvatertum (Chând. 2,23,1. 5,10,1—3). Später mochte es Brauch werden, sich erst im Alter, nachdem man den Pflichten des Gṛihastha genügt hatte, in die Waldeinsamkeit zurückzuziehen. Ein Beispiel ist Yâjñavalkya, wenn er Bṛih. 2,4,1 (4,5,1—2) zu seiner Gattin Maitreyî spricht: „Ich werde nun diesen Stand [des Hausvaters] aufgeben; wohlan, so will ich zwischen dir und der Kâtyâyanî da Teilung halten". Bei Yâjñavalkya bedeutet dieser Schritt die praktische Bethätigung dessen, was er Bṛih. 3,5,1 lehrt: „Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewufst geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler". Hier sind der dritte und vierte Stand noch nicht geschieden. Anders verhält es sich mit dem Könige Bṛihadratha, welcher Maitr. 1,2 sein Königreich aufgiebt, in den Wald zieht und sich den höchsten Kasteiungen hingiebt, in die Sonne starrt und mit emporgereckten Armen dasteht, und doch bekennen mufs: „Ich bin nicht des Âtman

kundig". Hier hat der Einsiedler, dessen Aufgabe es ist, neben der Meditation die Askese zu üben (Chând. 2,23,1), noch nicht das höchste Ziel erreicht; wenn einer, ohne den Âtman zu kennen, „Askese übt viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen [Lohn]" (Bṛih. 3,8,10); Askese führt nur zum Pitṛiyâna (Bṛih. 6,2,16), und nur bei denen steht es anders, welche sprechen können: „unsere Askese ist der Glaube" (Chând. 5,10,1); Bufsen und Fasten sind nur ein Mittel, durch welches die Brahmanen den Âtman „zu erkennen suchen" (*vividishanti*, Bṛih. 4,4,22). Nach einigen ist das Tapas als Mittel des Âtmanwissens unerläfslich (Maitr. 4,3: *na atapaskasya âtmajñâne 'dhigamaḥ*), nach andern (Jâbâla-Up. 4) sowie nach der Konsequenz des Systems ist es entbehrlich. Denn solange das Ziel ein jenseitiges war, mochte man hoffen, durch asketische Abstumpfung des Hanges zum Diesseits diesem Ziele näher zu kommen; ist aber die Erlösung das Sichfinden als den Âtman und somit etwas, was nur als vorhanden erkannt, nicht als zukünftig bewirkt zu werden braucht, so wird die Askese des Vânaprastha ebenso überflüssig wie das Opfern und Vedastudium (Bṛih. 3,5. 4,4,21) des Gṛihastha; der Âtmanwissende ist *atyâçramin* „über die [drei] Âçrama's erhaben" (Çvet. 6,21). Er hat erreicht, was der Asket nur anstrebt, die volle Loslösung von seiner Individualität und allem, was zu ihr gehört, wie Familie, Besitz und Welt (Bṛih. 3,5. 4,4,22); weil er „alles von sich wirft" (*saṃ-ni-as*), heifst er *Sannyâsin*, weil er heimatlos „umherschweift" *Parivrâj*, *Parivrâjaka*, weil er, besitzlos, nur noch als „Bettler" lebt, *Bhikshu*.

3. Der *Sannyâsa*.

Ursprüngliche Bedeutung.

Der *Sannyâsa*, welcher ursprünglich nur die Aufhebung der ganzen brahmanischen Lebensordnung und ihrer drei Âçrama's ist, wurde mit der Zeit zu einem vierten und höchsten Âçrama gestaltet, welcher in der Regel, wenn auch nicht notwendig, erst nach Durchlaufung der Stadien des Brahmacârin, Gṛihastha und Vânaprastha gegen das Ende des Lebens folgen sollte. Hierdurch aber gewann er eine andere Bedeutung. War er ursprünglich eine Folgeerscheinung der Erkenntnis

des Âtman, so wurde er jetzt zu einem letzten und sichersten Mittel, durch das man jene Erkenntnis zu erlangen hoffte, und als ein solches Mittel der Âtmanerkenntnis und Erlösung tritt uns der Sannyâsa in einer Reihe späterer Upanishad's (die wichtigsten sind: *Brahma, Sannyâsa, Âruṇeyî, Kaṇṭhaçruti, Paramahaṅsa, Jâbâla, Âçrama*) entgegen, aus denen wir versuchen wollen, ein Bild jener absonderlichen Erscheinung des indischen Kulturlebens zu entwerfen. Bei der Geringschätzung, welche die Sannyâsins nach dem Vorbilde des Yâjñavalkya (Bṛih. 3,5. 4,4,21) gegen die vedische Tradition hegen, und bei dem Mangel einer andern Autorität, ist es begreiflich, dafs die Regeln und Sprüche, aus denen die Sannyâsa-Upanishad's sich abgesetzt haben, im einzelnen voll von Widersprüchen sind.

Der *Sannyâsa* als Mittel des Âtmanwissens.

Vorbedingungen.

1) Vorbedingungen des Sannyâsa. Eine klare Unterscheidung aller vier Âçrama's von einander finden wir nur Jâb. 4 und Âçr. 1—4; letztere Upanishad unterscheidet das dritte und vierte Stadium dadurch, dafs der Vânaprastha in allen seinen vier Spielarten immer noch das Opfern im Walde fortführt, während die vier Arten des Sannyâsin davon entbunden sind. Jâb. 4 empfiehlt, erst nach Durchlaufung der Stadien des Brahmacârin, Gṛihastha und Vânaprastha zum Sannyâsa überzugehen, gestattet aber auch einen Übergang dazu direkt von jedem Stadium aus. Ebenso wird Kaṇṭh. 1 empfohlen, „in der richtigen Reihenfolge" der Welt zu entsagen, während Kaṇṭh. 2 auch ein Abweichen von ihr gestattet wird. Sanny. 1 wird die Entsagung als ein „Hinausgelangen über die Lebensstadien" (also noch nicht als viertes Stadium) bezeichnet; nach den Schilderungen Sanny. 2 und Kaṇṭh. 4 wird direkt vom Hausvatertum zur Entsagung übergegangen, sei es dafs Gṛihastha und Vânaprastha hier noch ohne Succession als Vorstufen der Entsagung nebeneinanderstehen (wie Chând. 2,23,1), sei es dafs Vânaprastha und Sannyâsin noch nicht (wie Âçr. 3—4 und später) bestimmt geschieden werden.

Abschied vom Leben.

2) Der Abschied vom Leben. Der Sannyâsa erfordert ein Aufgeben alles Besitzes Kaṇṭh. 1, ein Verzichten auf die sieben obern und sieben untern Welten, welche bei dieser Gelegenheit aufgezählt werden, Âr. 1, ein Verlassen von Söhnen,

Brüdern, Verwandten Âr. 1, von Vater, Sohn und Weib Âr. 5, von Lehrern und Verwandten Kaṇṭh. 4, von Kindern, Freunden, Weib, Verwandten Par. 1, ein Zurücklassen der Familie Âr. 2; nur der Vers Sanny. 2,7 gestattet auch, dafs der Entsager von seinem Weibe begleitet werde. Der Sannyâsa ist somit ein völliger Abschied vom Leben, daher, wie beim Sterben, auch hier eine Heiligung *(saṃskâra)* durch Sprüche und Ceremonien stattzufinden hat, Sanny. 1. Insbesondere hat der zur Entsagung Übergehende noch zum letztenmal ein Opfer darzubringen, in dessen Schilderung die Texte sehr auseinandergehen. Sanny. 1 schreibt ein Manenopfer und ein Brahmanopfer *(brâhmeshṭi)* vor, — von nun an lebt der Entsagende ohne Manenspende und Opfer, Par. 4, — Kaṇṭh. 4 verlangt, dafs zuerst zwölf Tage lang ein Agnihotram mit Milch gebracht werde, während welcher Zeit der Opfernde selbst nur von Milch leben soll; dann soll er, indem er alle seine bisherigen Opferpriester noch einmal wie früher wählt, Kaṇṭh. 1, ein *Vaiçvânara*-Opfer (an *Agni Vaiçvânara*, wohl zu verstehen wie Chând. 5,19—24) darbringen, Kaṇṭh. 1 und 4, begleitet von einem Mus an Prajâpati (vielleicht als Loskaufen von der Zeugung) und einem Kuchen in drei Schalen an Vishṇu, Kaṇṭh. 4. Hingegen wird Jâb. 4 das Opfer an Prajâpati mifsbilligt und nur das an Agni als *Prâṇa* (also wohl das Vaiçvânara-Opfer) gefordert, nach diesem aber noch ein *Traidhâtavîya*-Opfer an die drei Grundstoffe *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* verordnet. Hierbei wird Jâb. 4, entsprechend der hier durchgeführten Unterscheidung aller vier Stadien, der zum Sannyâsa Übergehende als Vânaprastha gedacht; daher die weiter folgende Verordnung, das Feuer durch den Priester aus dem Dorfe holen zu lassen; ist kein Feuer zu haben, so soll man im Wasser opfern, „denn das Wasser ist alle Gottheiten" (vgl. oben S. 171 fg.). Dieses Opfern geschieht mit den Worten: „*Om!* ich opfere allen Gottheiten, *svâhâ*", wobei das Wort *Om* alle drei Veden involviert, Jâb. 4; hierauf soll der Opfernde von dem Opferschmalz und der heilsamen Opferspeise kosten, Jâb. 4. Nach Kaṇṭh. 1 soll er auf die Opfergeräte symbolisch seine Glieder übertragen, wodurch er sich derselben entäufsert; nach Kaṇṭh. 4 soll er seine hölzernen

Gefäfse ins Feuer, seine irdenen ins Wasser werfen und die metallenen dem Lehrer schenken; nach Sanny. 1. Kaṇṭh. 4 die Reibhölzer ins Feuer werfen. Hierauf nimmt er symbolisch die Feuer, die er fortan nicht mehr unterhalten wird, in sich, Sanny. 1, in seinen Leib auf, Sanny. 2,4; die Opferfeuer nimmt er in sein Bauchfeuer (in dem er künftig das Prâṇa-Agnihotram bringt, oben S. 113—114), die Gâyatrî (d. h. den Veda, Chând. 3,12,1) in sein Redefeuer auf, Âr. 2. Es ist wohl dieses Aufnehmen der Opferfeuer in den eigenen Leib, welches symbolisch angedeutet werden soll, wenn der Entsager nach Kaṇṭh. 4, die Feuer anredend, von der Reibhölzerseite eine Handvoll Asche zu trinken, nach Jâb. 4 an den Feuern zu riechen hat. — Aufser diesen Ceremonien ist Sanny. 3 und Kaṇṭh. 5 noch von einer besondern Weihe *(dîkshâ)* die Rede, welche mittels des Hymnus Atharvav. 11,8 „Als sich Manyu eine Gattin aus des Saṃkalpa Haus erkor“ u. s. w. vollzogen werden soll. Da dieser Hymnus sich in herabsetzender Weise über die Entstehung des Leibes ausläfst (vgl. die Übersetzung oben I, I, S. 270—277), so hatte seine Verwendung vielleicht den Sinn, dafs man sich dabei von der eignen Leiblichkeit lossagte. — Nach diesem Abschiede von dem Opferwesen folgt eine sehr bedeutsame Handlung, die daher auch von allen Texten immer wieder hervorgehoben wird, nämlich das Ablegen der, die Zugehörigkeit zum brahmanischen Religionsverbande anzeigenden, Opferschnur (Kaṇṭh. 2. 3. 5. Âr. 1. 3. 5. Brahma 3) und der auf die Familienabstammung hindeutenden Haarlocke (*çikhâ*, Kaṇṭh. 2. 3. Âr. 1. Brahma 3. Par. 1). Von nun an soll nur die Meditation als Opferschnur (Kaṇṭh. 2. Brahma 3. Par. 2) und das Wissen als Haarlocke dienen (Kaṇṭh. 2. Brahma 3), der zweitlose Âtman soll dem Entsager Opferschnur und Haarlocke sein, Par. 2. Nach Kaṇṭh. 4 wird die Opferschnur, nach Jâb. 6 auch die Haarlocke, mit den Worten „der Erde *svâhâ*“ im Wasser geopfert, nach Âr. 2 soll man Opferschnur und Haarlocke in der Erde vergraben oder im Wasser versenken. Die spätere Systematisierung Âçr. 4, welche vier Rangstufen von Sannyâsin's unterscheidet, läfst den Bahûdaka mit Haarlocke und Opferschnur, den Haṅsa ohne Haarlocke mit Opferschnur und erst den Paramahaṅsa

als höchste Stufe ohne Haarlocke und Opferschnur, wie auch ohne Kopfhaare sein. Auch über diese besteht Meinungsverschiedenheit: Kaṇṭh. 2. 3. 4 fordert Entfernung der Haupthaare, Jâb. 5 Kahlköpfigkeit, Kaṇṭh. 5 nur eine kleine Tonsur, Sanny. 3 und Kaṇṭh. 5 Entfernung der Haare an Scham und Achselhöhle. — Zuletzt von allem folgt der Abschied vom Sohne, der den Vater noch eine Strecke begleitet, worauf unter feierlichen Sprüchen beide rechtsum kehren und fortgehen, ohne sich umzusehen, und ohne dafs der Sohn Thränen vergiefsen darf, Kaṇṭh. 2 und 3.

Kleidung.

3) Kleidung und Ausrüstung. Auch über diese bestehen grofse Meinungsverschiedenheiten. Das Gewand soll nach Sanny. 3. Kaṇṭh. 5 braunrot, nach Jâb. 5 farblos, nach Kaṇṭh. 2 zerrissen oder aus Baumbast, nach Sanny. 4 geflickt sein; Âçr. 4 gestattet dem Bahûdaka Lendentuch und braunrotes Gewand, dem Paramahaṅsa nur Lumpen und Lendentuch; Par. 4 verlangt von ihm, dafs der Weltraum sein Kleid sei, Jâb. 6, dafs er „nackend, wie er geboren“ leben soll. — Mit Fell, Gürtel und Opferschnur müssen die, gleichfalls zur Unterscheidung der Kasten dienenden, Stäbe aus *Palâça-*, *Bilva-* und *Açvattha-*Holz abgelegt werden, Âr. 5. An ihre Stelle tritt der aus drei Stäben zusammengeflochtene Dreistab (*tridaṇḍam*, wohl als Zeichen der Ausgleichung der Kastenunterschiede) Sanny. 4, auch dieser wird verboten Kaṇṭh. 5. Jâb. 6. Âr. 2; an seine Stelle tritt der Einstab (Symbol völliger Ausgleichung) Par. 1, der Rohrstab Âr. 3; auch ihn verwehrt Par. 3 mit der Bemerkung, dafs, wer nur die Erkenntnis als Stab trage, mit Recht ein Einstabiger heifse. Âçr. 4 bringt auch hier System hinein, indem sie dem Bahûdaka den Dreistab, dem Haṅsa den Einstab gestattet, dem Paramahaṅsa jeden Stab verbietet. Ebenso wird Sanny. 3 ein Sieb, Kaṇṭh. 5 ein Tuchfetzen zum Durchseihen des Getränks, um keine Lebewesen zu verschlucken, gestattet, hingegen Jâb. 6 und in den Versen Kaṇṭh. 5 auch die Tuchseihe verboten. Eine Decke wird Par. 1 gestattet, jedoch Par. 2 für die höchste Stufe verboten. Eine Zusammenfassung der Gegenstände, welche eine mildere Observanz dem Sannyâsin erlaubt, geben die Verse Sanny. 4:

Ausrüstung.

Topf, Trinkschale und Feldflasche,
Die Dreistütze, das Schuhepaar,
Geflickter Mantel, Schutz gebend
Bei Frost und Glut, das Lendentuch,
Badehose und Tuchseihe,
Dreifacher Stab und Überwurf.

Dieselben Gegenstände werden, unter Wiederholung derselben Verse, Kaṇṭh. 5 dem Sannyâsin verboten, womit auch die Aufzählung in Prosa Jâb. 6 übereinstimmt. Âçr. 4 gestattet sie dem Bahûdaka und verwehrt sie nur dem Paramahaṅsa. Eigentümlich ist die Vorschrift Âr. 5, daſs sich der Entsager den Omlaut auf die Glieder auftragen soll.

Nahrung.

4) Nahrung. Der Sannyâsin muſs vom Erbettelten leben, Kaṇṭh. 5, nur Bettelbrot und Spaltfrüchte, Sanny. 4,5, Wasser, Wind und Früchte, Sanny. 2,4, sollen seine Nahrung sein. Das Betteln soll nach Kaṇṭh. 2 bei allen vier Kasten, deren Unterschiede für den Sannyâsin nicht mehr bestehen, betrieben werden. Âçr. 4 unterscheidet auch hier Stufen: die Kuṭîcara's sollen in den Häusern ihrer Kinder, die Bahûdaka's in wohlgesitteten Brahmanenfamilien, und erst die Paramahaṅsa's bei allen vier Kasten betteln. Beim Betteln bedient sich der Sannyâsin nach Âr. 4 eines Thongefäſses, Gurkengefäſses oder Holzgefäſses, wohingegen nach Kaṇṭh. 5. Jâb. 6 der Bauch sein Gefäſs, nach Kaṇṭh. 2* die Hand sein Gefäſs, nach Âr. 5 der Bauch oder die Hand sein Gefäſs bilden soll. Nach Kaṇṭh. 5 soll der Entsager „Bettelbrot essen, aber kein Almosen geben", *bhikshâçî na dadyât*, wofür, mit einer ganz geringen Änderung, *bhikshâçî 'shad adyât* „er soll, vom Bettelbrot lebend, wenig essen", gelesen werden könnte. Dies würde zu andern Stellen stimmen, nach denen der Entsager das Essen nur als Arzenei gebrauchen soll, Kaṇṭh. 2. Âr. 3, nur so essen soll, daſs sein Fett nicht zunimmt, und er mager bleibt, Kaṇṭh. 2. Doch soll er diese und andere Entbehrungen, wenn er sich schwach fühlt, nur so weit treiben, daſs keine Beschwerde entsteht, Kaṇṭh. 2; ist er krank, so soll er die Entsagung nur im Geiste oder mit Worten üben, Jâb. 5. Mit Erweiterung der Prâṇâgnihotra-Theorie (oben S. 113—114) heiſst es Kaṇṭh. 4: „was er dann des Abends

ifst, das ist sein Abendopfer, was des Morgens, sein Morgenopfer, was am Neumond, sein Neumondopfer, was am Vollmond, sein Vollmondopfer, und wenn er sich im Frühling Haupthaare, Bart, Körperhaare und Nägel [aufs neue] schneiden läfst, so ist das sein Agnishṭoma [eine Art Somaopfer]".

Aufenthaltsort.

5) Aufenthaltsort. Die wesentlichen Merkmale des Entsagers sind schon in den drei Hauptnamen enthalten, welche er führt. Als *Sannyâsin* soll er „alles von sich werfen", als *Bhikshu* nur als „Bettler" leben, und als *Parivrâj*, *Parivrâjaka* heimatlos als „Pilger (Vagabund)" umherschweifen. Er ist an keine Örtlichkeit mehr gebunden. Für ihn hat es kein Interesse mehr, in *Avimuktam* zu sterben (einer Örtlichkeit bei Benares, welche dem dort Sterbenden die sofortige Erlösung sichert, Upanishad's S. 617. 706), denn er trägt die *Varaṇâ* und die *Asî* (zwei Flüfschen, zwischen denen Benares liegt und von welchen es seinen Namen *Vârâṇasî* führen soll) als den Bogen *(varaṇa)* der Augenbrauen und die Nase *(nâsâ)* immer mit sich, Jâb. 1—2. In der Regel wird er am Ufer des Wassers Kaṇṭh. 2, auf Sandbänken im Flusse oder vor Tempelthüren Sanny. 4. Kaṇṭh. 5 verweilen, und auf dem Erdboden sitzen oder liegen Âr. 4. Nach Jâb. 6 soll er „in einem öden Hause, einem Göttertempel, auf einem Grashaufen, einem Ameisenhaufen, an einer Baumwurzel, in einer Töpferwerkstatt, bei einem Feueropfer, auf einer Flufsinsel, in einer Berghöhle, einer Schlucht, einem hohlen Baume, an einem Wasserfalle oder auf dem Erdboden heimatlos weilen". In einem Dorfe darf er nur eine Nacht, in einer Stadt nur fünf Nächte sich aufhalten, Kaṇṭh. 2 (nach Âçr. 4 tritt diese Regel erst auf der Stufe der Haṅsa's in Kraft); eine Ausnahme macht die Regenzeit, Kaṇṭh. 5; während der vier Regenmonate (eine Glosse macht daraus zwei, Up. S. 699) darf er in einem Dorfe oder in einer Stadt bleiben, Kaṇṭh. 2, die übrigen acht Monate soll er umherpilgern, sei es allein oder zu zweien, Âr. 4.

Beschäftigung.

6) Beschäftigung. Der Sannyâsin vollbringt, wie wir sahen, keine Opfer mehr, an deren Stelle die Ernährung des eignen Leibes tritt, Kaṇṭh. 4, und ebenso lebt er fortan ohne Vedastudium Par. 1. Âr. 1, ohne die Vedasprüche Âr. 2, doch

soll er „von allen Veden das Âraṇyakam hersagen, die Upanishad hersagen“, Âr. 2. Alle Texte verlangen von ihm „Baden, Nachsinnen und Reinheit durch heil'ge Wasser“ Sanny. 4. Kaṇṭh. 5, Waschungen bei Anbruch der drei Tageszeiten Âr. 2, Waschen und Mundausspülen, „mit dem Wasser als Gefäſs“ (d. h. ohne Gefäſs) Kaṇṭh. 2. Besonders empfohlen werden ihm auſserdem noch das Schweigen Kaṇṭh. 3, die Meditation Âr. 2 und die *Yoga*-Übung Sanny. 4. Als seine Haupttugenden werden Âr. 3 „Keuschheit, Nichtschädigung, Besitzlosigkeit und Wahrhaftigkeit“ genannt. Er spricht: „vor mir haben Frieden alle Wesen, denn von mir ist alles erschaffen worden“ Âr. 3; Gold soll er nicht annehmen, nicht anrühren, ja nicht einmal ansehen, Par. 4. Alle Lüste hat er aufgegeben, Erkenntnis ist sein Stab, darum heiſst er mit Recht „Einstabiger“; wer aber zum Holzstabe greift, weil dieser ihm die Freiheit verleiht, „von allem zu essen“, der ist ein falscher Sannyâsin und fährt zur Hölle, Par. 3. Der wahre Entsager hingegen „soll Liebe, Zorn, Begierde, Verblendung, Trug, Stolz, Neid, Selbstsucht, Eigendünkel und Unwahrheit fahren lassen“, Âr. 4. Er ist „frei von den sechs Wogen [des Saṃsâra: Hunger, Durst, Kummer, Wahn, Alter und Tod], indem er Tadel, Stolz, Eifersucht, Trug, Hochmut, Wunsch, Haſs, Lust, Schmerz, Verlangen, Zorn, Habgier, Wahn, Freude, Ärger, Selbstsucht und alles dergleichen dahinten läſst; und weil von ihm sein eigner Leib nur als ein Aas wird angesehen, so wendet er sich von diesem verkommenen Leibe, welcher die Ursache ist von Zweifel, Verkehrtheit und Irrtum, für immer ab, richtet auf jenes [Brahman] beständig sein Erkennen, nimmt in ihm selber seinen Stand und weiſs von ihm, dem Ruhigen, Unwandelbaren: jener Zweitlose, ganz aus Wonne und Erkenntnis Bestehende, bin ich selbst, er ist meine höchste Stätte, meine Haarlocke, meine Opferschnur“, Par. 2. Er freut sich nicht, wenn man ihn lobt, flucht nicht, wenn man ihn schmäht, Kaṇṭh. 5; „er lockt nicht an, und er stöſst nicht ab; für ihn giebt es keine Vedasprüche mehr, keine Meditation, keine Verehrung, kein Sichtbares und kein Unsichtbares, kein Gesondertes und kein Ungesondertes, kein Ich, kein Du und keine Welt. . . . Im Schmerze unentwegt,

Verhalten.

in der Lust ohne Verlangen, in der Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch am Unschönen hängend, ist er ohne Hafs und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, festgegründet im Âtman", Par. 4. „Dann mag er die grofse Reise antreten, indem er sich der Nahrung enthält, ins Wasser geht, ins Feuer geht oder einen Heldentod wählt; oder auch er mag zu einer Einsiedelei der Alten sich begeben", Kaṇṭh. 4. Jâb. 5.

4. Der *Yoga*.

Der *Yoga* als Konsequenz der Âtmanlehre.

In dem Bewufstsein der Einheit mit dem Âtman als Princip aller Dinge besteht die Erlösung. Sie ist ihrem Wesen nach einerseits eine Vernichtung alles Begehrens, anderseits eine Vernichtung des Wahnes der vielheitlichen Welt. Erstere wird, wie wir sahen, vom *Sannyâsa* angestrebt; letztere durch künstliche Vorbereitungen hervorzubringen, ist die Aufgabe des *Yoga*. Dieser ist daher, von Auswüchsen und Übertreibungen abgesehen, eine vollkommen verständliche Konsequenz der Upanishadlehre. Denn wenn in dem Sicheinswissen mit dem Âtman das höchste Ziel liegt, warum soll man nicht versuchen, durch geflissentliche Loslösung von der illusorischen Erscheinungswelt und durch Konzentration in dem eignen Selbste dieses Ziel zu erreichen? Dafs aus den Übungen des Yoga ein Nutzen für die Aufsenwelt wenig oder gar nicht abfliefst, kommt für eine tiefere ethische Beurteilung nicht in Betracht (oben S. 327); das einzige wesentliche Bedenken gegen die in Indien zu allen Zeiten hochgehaltenen und noch heute weit verbreiteten Übungen des Yoga (wie anderseits gegen die geflissentlichen Bufsübungen des Pietismus im Abendlande) liegt darin, dafs sie dasjenige auf künstlichem Wege hervorbringen wollen, was nur dann ganz echt ist, wenn es von selbst und ohne Zuthun unseres Willens entsteht; tout ce qui n'est pas naturel, est imparfait, wie Napoleon gesagt haben soll. Übrigens berühren sich die Phänomene beim Yoga nicht nur, wie oft hervorgehoben, mit gewissen, auch bei uns vorkommenden, krankhaften Zuständen (Hypno-

Bedenken gegen den *Yoga*.



tismus, Katalepsie u. dgl., worauf wir nicht eingehen, da das in den Upanishad's vorliegende Material dazu keine Veranlassung giebt), sondern auch mit der durchaus gesunden und erfreulichen Erscheinung der ästhetischen Kontemplation: die überirdische Freude, welche wir beim Anschauen des Schönen in der Natur wie in der Kunst empfinden, beruht auf einem ähnlichen Selbstvergessen der eignen Individualität und Einswerden von Subjekt und Objekt, wie es der Yoga durch künstliche Mittel anstrebt, die wir jetzt betrachten wollen.

Das spätere Yoga-system. In nachvedischer Zeit ist die Yogapraxis zu einem förmlichen System mit eigenem Lehrbuche (den Sûtra's des Patañjali) fortgebildet worden. Die Entstehung dieses Systems fällt, wie schon die ersten Anfänge desselben Kâṭh. 3 und 6. Çvet. 2. Maitr. 6 zeigen, in die Zeit, wo der ursprüngliche Idealismus der Upanishadlehre bereits anfing, zur realistischen Sâñkhyaphilosophie zu erstarren. Auf dieser, dem ursprünglichen Yogagedanken sehr wenig angemessenen Grundlage hat sich das spätere Yogasystem aufgebaut. Daher legt dieses System auf die äufserlichen Mittel *(sâdhana)* und die dadurch erlangten äufserlichen Zwecke *(vibhûti)* das Hauptgewicht, behandelt die Einswerdung mit dem allein realen Âtman, welche das ursprüngliche Ziel des Yoga war, als eine Isolation *(kaivalyam)* des Purusha von der Prakṛiti und läfst die eigentliche Hauptsache, die Meditation des Âtman mittels der Silbe *Om*, ganz in den Hintergrund treten. Nur der Theismus wurde, im Widerspruch mit der gewählten Sâñkhyagrundlage aus spätern Upanishad's herübergerettet und dem System äufserlich aufgepfropft, ohne doch rechtes Leben auf diesem ungeeigneten Boden gewinnen zu können (oben S. 215). Ein merkwürdiges Zeugnis für diese theistische Modifikation des Sâñkhyasystems im Dienste der Yogalehre ist die Cûlikâ-Upanishad, welche, auf dem Boden der fünfundzwanzig Principien des Sâñkhyam stehend, diesen rein äufserlich „als sechsundzwanzigsten" (oder, wohl mit Einrechnung von Cittam, als siebenundzwanzigsten) den *Îçvara* anreiht (Cûl. 14) und seinen Unterschied von den Purusha's nur in der Freiheit sieht, mit welcher er an den Brüsten „der Werdemutter Mâyâ" trinkt, Cûl. 6:

Die Knäblein freilich sind zahllos,
Die da trinken die Sinnenwelt,
Doch einer nur als Gott trinkt sie,
Dem eignen Willen folgend frei.

Die acht *añga's*.

Im Folgenden beschränken wir uns auf den *Yoga*, soweit wir ihn durch die Upanishad's verfolgen können, und entnehmen nur als Fachwerk für unsere Darstellung aus dem nachvedischen System die „acht Artikel *(añga)*", in die sich die Yogapraxis gliedert, und von denen die fünf letzten (nebst *Tarka* als sechstem) schon an zwei Upanishadstellen, wenn auch noch nicht in der systematischen Folge, aufgezählt werden (Maitr. 6,18. Amṛitab. 6). Die spätern acht Añga's sind: 1) *yama* Zucht (bestehend in Nichtschädigung, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit, Armut), 2) *niyama* Selbstzucht (Reinheit, Genügsamkeit, Askese, Studium, Gottergebenheit), 3) *âsanam* Sitzen (am rechten Ort und in richtiger Körperhaltung), 4) *prâṇâyâma* Regulierung des Atmens, 5) *pratyâhâra* Einziehung (der Sinnesorgane), 6) *dhâraṇâ* Fixierung (der Aufmerksamkeit), 7) *dhyânam* Meditation, 8) *samâdhi* Absorption (völlige Einswerdung mit dem Gegenstande der Meditation).

Vorgeschichte des *Yoga*.

Diese Forderungen sehen wir vereinzelt schon in den ältern Upanishad's auftauchen. So den *Pratyâhâra*, wenn Chând. 8,15 gefordert wird, „alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande zu bringen", und den *Prâṇâyâma*, wenn Bṛih. 1,5,23 als „einziges Gelübde" befohlen wird, einzuatmen und auszuatmen. Hier und an andern Stellen (oben S. 113) tritt an Stelle des Opferns das geregelte Atmen, welches dann als symbolischer Akt von hier aus in den Yoga übernommen worden zu sein scheint. Das Wort *Yoga* im technischen Sinne findet sich zuerst, wenn nicht Taitt. 2,4, so doch Kâṭh. 2,12 *(adhyâtma-yoga)*. 6,11. 18. Çvet. 2,11. 6,13. Maitr. 6,18 etc. Die richtige Erklärung desselben als „Anschirrung, Anschickung" ergiebt sich aus dem Mahânâr. 63,21 und Maitr. 6,3 vorkommenden Ausdrucke: *âtmânaṃ yuñjîta*, während der Yoga Maitr. 6,25 als „Verbindung" (zwischen Prâṇa und Omlaut) gefafst zu werden scheint. Die genannten Upanishad's

enthalten auch die erste Theorie der Yogapraxis; Kâṭh. 3,13 fordert mit Anlehnung an sâṅkhyaartige Vorstellungen, dafs man Rede und Manas in der Buddhi, diese in dem von ihr noch unterschiedenen Mahân, diesen im Avyaktam „hemmen solle“ *(yacchet)*, und Kâṭh. 6,10—11 verlangt Fesselung *(dhâraṇâ)* der Organe (Sinne, Manas, Buddhi), damit man den dadurch von ihnen allen isolierten Purusha aus dem Leibe herausziehen könne, wie den Halm aus dem Schilfrohre (6,17). Çvet. 2,8—15 behandelt schon die Wahl des Orts (2,10), die Art des Sitzens (2,8), die Regelung des Atmens (2,9), die Fesselung von Sinnen und Manas im Herzen (2,8. 9) und bespricht 2,11—13 die Begleit- und Folgeerscheinungen des Yoga. Hieran schliefst sich die Empfehlung des schon Chând. 1,1. Taitt. 1,8 als Symbol des Brahman vorkommenden Lautes *Om* als Vehikel (*âlambanam*, Kâṭh. 2,17) der Meditation, als Reibholz (Çvet. 1,14. Dhyânab. 20), als Bogen (Muṇḍ. 2,2,4. Dhyânab. 19) oder als Pfeil (Maitr. 6,24), um die Finsternis zu durchbohren und Brahman als Ziel zu treffen. Die drei Moren *(a, u, m)*, aus denen der Laut Om besteht, werden zuerst erwähnt Praçna 5. Maitr. 6,3, während die dreieinhalbte Mora als der „moralose“ Teil des Wortes Mâṇḍ. 12, als die „Spitze des Omlautes“ Maitr. 6,23 zuerst vorkommt. An diese Anfänge schliefsen sich die Schilderungen der Yogapraxis, welche Maitr. 6,18—30 und in den Yoga-Upanishad's des Atharvaveda (die wichtigsten sind: *Brahmavidyâ, Kshurikâ, Cûlikâ; Nâdabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyânabindu, Tejobindu; Yogaçikhâ, Yogatattva* und *Haṅsa*) vorliegen, und auf die wir unsere Darstellung gründen, indem wir der spätern Ordnung der acht Artikel *(yama, niyama, âsanam, prâṇâyâma, pratyâhâra, dhâraṇâ, dhyânam, samâdhi)* folgen.

1) *yama* und 2) *niyama.*

1) *yama*, Zwang und 2) *niyama*, Selbstzwang. — Diese beiden Glieder kommen bei den Aufzählungen Maitr. 6,18 und Amṛitab. 6 noch nicht vor, vermutlich weil sie als die allgemeinen (objektiven und subjektiven) Pflichten stillschweigend vorausgesetzt werden. Hierherziehen kann man, nebst vielem andern, die Bemerkung Yogat. 15, dafs der Yogin allen Wesen Schutz gewährt, da er sie als sein Selbst weifs, und Warnungen wie Amṛitab. 27:

Vor Furcht, vor Zorn und vor Schlaffheit,
Vor zu viel Wachen, zu viel Schlaf,
Vor zu viel Nahrung, Nichtnährung
Soll der Yogin sich hüten stets.

3) *âsanam.*

3) *âsanam*, das Sitzen. Gewicht wird zunächst auf die Auswahl der richtigen Örtlichkeit gelegt. Schon Çvet. 2,10 schreibt für die Yogaübung vor:

Rein sei der Ort und eben, von Geröll und Sand,
Von Feuer, von Geräusch und Wasserlachen frei;
Hier, wo den Geist nichts stört, das Auge nichts verletzt,
In windgeschützter Höhlung schicke man sich an.

Maitr. 6,30 verlangt „eine reine Gegend", Amṛitab. 17 einen „ebenen Erdboden, der lieblich ist und fehlerfrei"; nach Yogat. 15 soll der Yoga „an unverbotnem, windstillem, entlegnem, störungfreiem Ort" geübt werden; Kshur. 2. 21 verordnet, daſs man „einen lautlosen Ort" wähle. — In Bezug auf die Art des Sitzens fehlen in den Upanishad's noch die extravaganten, auf Veräuſserlichung deutenden Bestimmungen des spätern Yoga, der nicht weniger als 84 Sitzarten unterscheidet. Çvet. 2,8 schreibt nur dreifache Geradehaltung (von Brust, Hals und Kopf) und Ebenmäſsigkeit des Sitzens vor; Amṛitab. 18 betont die Richtung nach Norden (die Region des Götterweges) und empfiehlt nur drei Sitzarten, den Lotossitz (*padmâsanam*, das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen, in Indien die gewöhnliche Art zu sitzen), den Kreuzformsitz (*svastikam*) und den Glückessitz (*bhadrâsanam*, beide wenig von dem ersten verschieden); Yogaç. 2 verordnet, den Sitz nach Lotosart zu wählen, „oder wie es ihm sonst beliebt", die Nasenspitze zu fixieren und Hände und Füſse anzuschmiegen; Amṛitab. 22 empfiehlt, daſs der Yogin regungslos und fest sitze, „von seitwärts, oben und unten in sich zurückgesenkt den Blick"; Kshur. 2 betont nur „des Sitzens rechte Art", Kshur. 4 spricht von einem Hinneigen von Brust, Hüften, Angesicht und Hals zum Herzen hin. Eine besondere Art der Körperhaltung schildern die Schluſsverse Sanny. 4. — Wie *yama* und *niyama* wird auch *âsanam* in den Upanishad's noch nicht als Añga des Yoga gezählt, der daher noch nicht, wie später, acht, sondern sechs

Die sechs *añga's*, Maitr. 6,18. Amṛitab. 6.

Glieder hat (*shaḍ-añgo Yoga' ucyate* Amṛitab. 6 und Maitr. 6,18), als welche Maitr. 6,18 aufgezählt werden: *prâṇâyâma*, *pratyâhâra*, *dhyânam*, *dhâraṇâ*, *tarka*, *samâdhi*. Dieselbe Aufzählung, nur mit Einschiebung von *prâṇâyâma* an dritter Stelle, kehrt wieder Amṛitab. 6. Auffallend ist, dafs beide Aufzählungen *dhâraṇâ* nicht vor, sondern nach *dhyânam* haben, was auf einer etwas andern Auffassung dieser Begriffe als der später üblichen beruhen könnte. An fünfter Stelle erwähnen beide Verzeichnisse *tarka*, Reflexion, welches Amṛitab. 16 als „Nachdenken, das der Lehre nicht zuwider ist", definiert wird, während es der Kommentator zu Maitr. 6,18 p. 130,11 als Kontrollierung des *dhyânam*, hingegen p. 133,17 als die aus dem *dhyânam* hervorgehende zweifelfreie Erkenntnis erklärt.

4) *prâṇâyâma.*

4) *prâṇâyâma*, Regelung des Atmens. Sie zerfällt in *recaka*, *pûraka*, *kumbhaka* (auch, was Garbe bestreitet, in den Yogasûtra's 2,50 erwähnt, indem nur, nach einer in den Sûtra's beliebten Manier, andere Namen gewählt werden, als *vâhya-abhyantara-stambha-vṛitti*). Nach der Hauptstelle Amṛitab. 10 fg. ist 1) *recaka* das Ausatmen, welches langsam geschehen soll, Kshur. 5, 2) *pûraka* das Einatmen, beschrieben Yogat. 12, nach Amṛitab. 19 durch das eine Nasenloch unter Schliefsung des andern mit dem Finger, nach Amṛitab. 13. Dhyânab. 21 durch den wie ein Lotosrohr gespitzten Mund, 3) *kumbhaka* der Einbehalt des Atems in der Brust, Amṛitab. 12. Yogat. 13, von wo er, wie es nach Kshur. 4. 6 fg. scheint, kraft der Meditation alle Glieder des Leibes durchdringt. Bei *recaka* soll man an Çiva, bei *pûraka* an Vishṇu, bei *kumbhaka* an Brahmán denken, Dhyânab. 11—13. Der *prâṇâyâma* hat die Wirkung, alle Sünden zu verbrennen, Amṛitab. 7—8.

5) *pratyâhâra.*

5) *pratyâhâra*, Einziehung der Sinnesorgane, schon Chând. 8,15 erwähnt. Wie die Schildkröte ihre Glieder einzieht, Kshur. 3. Yogat. 12, so zieht man alle Sinne nebst dem regsamen Manas, welche nur Ausstrahlungen des Âtman sind, Amṛitab. 5, in sich zurück, hemmt sie, Kâṭh. 3,13, schliefst sie ein im Herzen, Çvet. 2,8, und bringt sie dadurch zum Stillstande, Kâṭh. 6,10. Hierdurch bringt man die Sinnendinge in sich zur Ruhe, Maitr. 6,19, und die Sinne werden niedergehalten wie im Schlafe, Maitr. 6,25.

6) *dhâraṇâ*, die Fixierung, betrifft das Manas, welches als Organ der Wünsche die Erlösung verhindert, wenn man es nicht hemmt, im Herzen abschliefst, zunichte macht und so zur Manaslosigkeit gelangt, Brahmab. 1—5. Maitr. 6,34 (Up. S. 357). Man soll daher das Manas nach aufsen zurückhalten, Maitr. 6,19 (eine höhere Art der *dhâraṇâ* schildert das Folgende 6,20), allerwärts zügeln, Yogaç. 3, in dem Selbst versenken, Amṛitab. 15, bis dafs es ganz in sich zergeht, Nâdab. 18. Die Einschliefsung des Manas im Herzen lehrt auch Kshur. 3, während im übrigen diese Upanishad davon den Namen hat, dafs sie eine *kshurikâ dhâraṇâ* lehrt, eine Fixierung der Aufmerksamkeit des Manas auf die einzelnen Glieder und Adern des Leibes, wodurch man dieselben mit dem Manas als Messer *(kshura)* successive von sich abschneidet und dadurch die Freiheit vom Begehren erreicht.

6) *dhâraṇâ.*

7) *dhyânam*, die Meditation. Wenn auch *svâdhyâya* unter den Niyama's (oben S. 345) vorkommt, so wird doch im allgemeinen das Vedastudium von dem Yogin mit grofser Geringschätzung behandelt. Er ist nicht stolz auf brahmanische Abstammung, nicht auf Erlösungsschriftenwust, Tejob. 13, er hat, nach realer Einsicht suchend, die Bücher durchforscht und statt Kornes nur Spreu in ihnen gefunden, Brahmab. 18; darum wirft er die Bücher fort, als brennten sie, Amṛitab. 1; die einzige Wissenschaft ist, wie man das Manas im Herzen zunichte macht, „das andre ist gelehrter Kram“, Brahmab. 5. An Stelle des Vedawissens tritt die Meditation des Wortes, das schon nach Kâṭh. 2,15 „alle Veden uns verkünden“, des *Praṇava*, d. h. des heiligen Lautes *Om*. Er ist die beste Stütze, Kâṭh. 2,17, ist der Bogen, auf dem die Seele als Pfeil zu Brahman fliegt, Muṇḍ. 2,2,4, ist der Pfeil, der vom Leibe als Bogen abgeschnellt wird, um die Finsternis zu durchbohren, Maitr. 6,24, das obere Reibholz, das mit dem Leibe als unterm Reibholze das Feuer der Gottschauung entzündet, Çvet. 1,14, das Netz, mit dem man den Prâṇafisch herauszieht und im Âtmanfeuer opfert, Maitr. 6,26, das Schiff, auf dem man über den Âther des Herzens überfährt, Maitr. 6,28, der Wagen der zur Brahmanwelt fährt, Amṛitab. 2. Seine drei Moren *a u m* sind Feuer, Sonne und Wind, Maitr. 6,3, sind der Inbegriff

7) *dhyânam.*

Verachtung der Gelehrsamkeit.

Der *Om*-Laut.

Die drei Moren.

aller Dinge, Maitr. 6,5; wer sie meditiert, gelangt durch eine Mora zur Menschenwelt, durch zwei zum Pitṛiyâna, durch drei zum Devayâna, Praçna 5. Aufser den drei Moren aber hat das Wort einen vierten moralosen Teil, Mâṇḍ. 12, der die Spitze des Omlautes bildet, Maitr. 6,23, und der weiterhin als die dreieinhalbte Mora bezeichnet wird, Nâdab. 1. Dhyânab. 17. Yogat. 7 u. s. w. Diese Halbmora ist es, welche zum höchsten Ziele führt, Yogat. 7. Sie wird repräsentiert durch den Punkt *(bindu)* des Anusvâra, den Kraftpunkt, welchem das höchste Sinnen gilt, Tejob. 1, und klingt nach in dem Nachhall *(nâda)*, dem tonlosen *m*-Laute *(asvara makâra)* Amṛitab. 4, welcher nach Amṛitab. 24 vollkommen lautlos, ohne Geräusch, Konsonant, Vokal und Ton ist, hingegen nach Brahmavidyâ 13 wie der Nachhall eines angeschlagenen Blechtopfes, einer Glocke, nach Dhyânab. 18 wie langgezogene Öltropfen, wie nachsummender Glockenton klingt, nach Haṅsa 10 auf zehnfache Art hervorgebracht werden kann, von denen die letzte, wie Donnerhall tönende, empfohlen wird. Vgl. auch über die Aussprache des Nachhalls Atharvaçikhâ 1 (Up. S. 728). Mit zunehmender Überbietung werden dem Omlaute fünf Moren, Amṛitab. 30, drei Moren und drei Nachhalle, Pranou Up. S. 863, drei Moren nebst Halbmora, Anusvâra und Nachhall, Râmott. 2, drei Moren und vier Halbmoren, Râmott. 5, ja schliefslich in verschiedenem Sinne zwölf Bestandteile zugeschrieben, Nâdab. 8—11. Kshur. 3. Amṛitab. 23. Nṛisiṅhott. 2 (Up. S. 782 fg.). — Unermüdlich sind die Upanishad's, je später um so mehr, in der allegorischen Deutung der drei oder dreieinhalb Moren auf Agni, Vâyu, Sonne, Varuṇa, Nâdab. 6—7, auf die drei Welten, drei Veden, drei Feuer, drei Götter, drei Tagzeiten, drei Metra, drei Guṇa's, Brahmavidyâ 4-7. Yogat. 6—7. Atharvaçiras 5. Atharvaçikhâ 1 u. s. w., wobei dann die Meditation der Halbmora (des Punktes oder Nachhalles) als über alle diese Dinge hinausführend gepriesen wird.

Die Halbmora. | Weitere Moren. | Allegorische Deutungen.

Im Grunde war es die schon früh zum Bewufstsein gekommene Unerkennbarkeit des Weltprincips, des Brahman oder Âtman, und seine Unausdrückbarkeit durch Worte, Begriffe und Bilder *(neti, neti!)* gewesen, welche dazu getrieben hatte, etwas so völlig Sinnloses und daher gerade besonders

Motiv des *Om*-Kultus.

Geeignetes wie die Silbe *Om* als Symbol des Brahman zu wählen. Aber dieselbe Erwägung trieb dann weiterhin, auch über den Omlaut hinauszugehen, zunächst zu der Halbmora, und endlich auch über diese, Dhyânab. 4:

> Höher ist als die Grundsilbe
> Der Punkt, höher als er der Hall;
> Die Silbe mit dem Laut schwindet, —
> Lautlos die höchste Stätte ist.

Diese höchste Stätte, welche durch kein Wort noch Wortgeflecht ausgedrückt wird, Tejob. 7, kann nicht durch Om, sondern nur lautlos meditiert werden. Durch den Omlaut soll man den Yoga nur „anknüpfen", Brahmab. 7; er ist der Wagen, welchen man verläſst, wo der Fahrweg aufhört und der Fuſsweg anfängt, Amṛitab. 3. *Om* ist immer nur das „Wortbrahman", über welches hinaus noch das Höchste liegt, Brahmab. 17. „Hier bedeutet das Wort den Laut Om; durch diesen emporgestiegen, gelangt man in dem Nichtworte zur Vernichtung", wie die Blumensäfte im Honigseim, Maitr. 6,22. Hiermit wird die achte und höchste Stufe des Yoga erreicht.

8) *samâdhi*.

8) *samâdhi*, Absorption. In sie geht die Meditation über, wenn Subjekt und Objekt, Seele und Gott, so völlig ineinander flieſsen, daſs das Bewuſstsein des eignen Subjektes ganz erlischt, und dasjenige eintritt, was Maitr. 6,20—21 als *nirâtmakatvam* (Entselbstigung) bezeichnet wird. Für die empirische, lokalisierende Anschauung erscheint diese Einswerdung, im Anschluſs an Vorstellungen wie Chând. 8,6,5—6. Taitt. 1,6, als ein Emporsteigen des Meditierenden aus dem Herzen durch die Ader *Sushumnâ* und das *Brahmarandhram* zur Vereinigung mit dem welterfüllenden Brahman. Dieser Prozeſs wird in mannigfacher und wenig zusammenstimmender Weise beschrieben. Das Herz erscheint als Lotosblume, eine schon seit Chând. 8,1,1 geläufige Anschauung (oben S. 259). „Es hängt, von Adern umsponnen, herab fast *(â)* wie ein Blütenkelch", in ihm flammt ein groſses Feuer, aus dessen Mitte sich eine nach oben strebende Spitzflamme erhebt, Mahânâr. 11,8—12. Nähere Beschreibungen dieser Herzlotosblüte finden sich Dhyânab. 14—16. Haṅsa 8 und öfter. Nach Yogat. 9—11 wird

Die Einswerdung als Emporsteigen aus dem Leibe.

Der Herzlotos.

diese Lotosblüte bei der Meditation des *a* leuchtend, bei *u* erschliefst sie sich, bei *m* erklingt sie leise und wird bei der Halbmora regungslos. Nach Yogaç. 4—7 ist im Leibe (im Herzen) eine Sonne, in dieser ein Feuer, in diesem eine Spitzflamme, welche der höchste Gott ist. Dieser dringt bei der Yogameditation durch die Herzsonne hindurch:

> Sodann schlängelt er sich aufwärts
> Durch der Sushumnâ glänzend Thor;
> Die Schädelwölbung durchbrechend,
> Schaut er schliefslich das Höchste an.

Nach Maitr. 6,38 ist im Herzen eine Sonne, in dieser ein Mond, in diesem ein Feuer, in diesem das *Sattvam*, in diesem die Seele, welche alle die genannten Kreise durchdringt, die viernetzige Brahmanhülle (*annamaya*, *prâṇamaya*, *manomaya*, *vijñânamaya*, Taitt. 2) zerreifst (Maitr. 6,28. 38), mit dem Schiffe *Om* über den Äther des Herzens überfährt (Maitr. 6,28) und so schliefslich zum Schauen des Höchsten gelangt. Vgl. auch die Schilderung des Herzensäthers, Maitr. 6,22, und seiner Durchstofsung, Maitr. 6,27. Hiernach werden wir auch Brahmavidyâ 8—10 den *çañkha* nicht mit dem Scholiasten von der Hirnmuschel, sondern von der Herzmuschel zu verstehen haben; in ihr glänzt nach dieser Stelle das *a* als Sonne, in dieser das *u* als Mond, in diesem das *m* als Feuer, darüber die Halbmora als Spitzflamme.

Das Aufsteigen aus dem Herzen.

Auch über das Aufsteigen der Seele aus dem Herzen sind die Vorstellungen sehr mannigfach. Nach Maitr. 7,11 bricht durch die Meditation von Om das *Tejas*, d. h. die individuelle Seele (vgl. den zweiten der angehängten Verse) hervor, steigt wie quellender Rauch als einzelner Zweig in die Höhe und verbreitet sich dort als ein Ast nach dem andern (ins Unendliche). Amṛitab. 26 läfst mittels des lautlosen Om den *Prâṇa* „durch Herzenspforte, Windpforte, die Pforte, die nach oben führt, und der Erlösung Pfortöffnung“ aufsteigen. Nach Dhyânab. 22 zieht die Halbmora als Strick aus dem Brunnen des Herzlotus durch die Aderbahn das *Manas* empor, bis es zwischen den Brauen sich im Höchsten auflöst. Brahmavidyâ 11—12 schildert, wie man mittels Om die Herzenssonne und

die 72000 Adern (Brih. 2,1,19) durchbricht, auf der *Sushumnâ* (der Carotis) emporfährt, das Haupt durchbricht und als Wesenheilbringer, als Weltalldurchdringer bestehen bleibt. Verwandt ist die Vorstellung Kshur. 8 fg., wonach der *Prâṇa* schon vom Nabel bis zum Herzen an der *Sushumnâ*, wie die Spinne am Faden (das Bild auch Maitr. 6,22), emporklimmt, und ebenso weiter vom Herzen aufwärts, wobei er mit dem Messer der Yogakraft alle Glieder abschneidet, die 72000 und die 101 Adern mit Ausnahme der (101sten) *Sushumnâ* spaltet, in dieser seine guten und bösen Zustände zurückläfst und auf ihr, die in Brahman mündet, emporsteigt. So streift der Yogin nach Maitr. 6,19 alles Vorstellen, alles Bewufstsein, den ganzen, vorher schon von der Aufsenwelt isolierten psychischen Apparat (das *liñgam nirâçrayam*, vgl. Sâñkhya-K. 41) von sich ab und „geht in dem höchsten, wortlosen, unoffenbaren Brahman unter" (Maitr. 6,22);

Doch die Lust, die beim Hinschmilzen
Des Geist's sich selbst zum Zeugen nur
Besitzt, ist Brahman, rein, ewig,
Der wahre Weg, die wahre Welt (Maitr. 6,24).

Frucht des *Yoga.*

Wer „auf diese Art allezeit den Yoga treibt der Ordnung nach", der erlangt nach drei Monaten das Wissen, nach vieren das Schauen der Götter, nach fünfen ihre Stärke und nach sechsen Absolutheit, Amritab. 28 fg.; ihm wird nach sechs Monaten „vollkommene Yogakraft zu teil", Maitr. 6,28. Durch fortgesetzte Meditation der Moren wird sein Leib in stufenweiser Verfeinerung erdartig, wasserartig, feuerartig, windartig, raumartig, bis man zuletzt nur noch durch sich und in sich denkt (*cintayed âtmanâ âtmani*, Amritab. 30—31).

Der weifs nichts mehr von Krankheit, Alter, Leiden,
Der einen Leib erlangt aus Yogafeuer.

Behendigkeit, Gesundheit, Unbegehren,
Ein klares Antlitz, Lieblichkeit der Stimme,
Schöner Geruch, der Ausscheidungen wenig, —
Darin bethätigt sich zuerst der Yoga (Çvet. 2,12—13).

Das Yogadenken befreit von allen Sünden, Yogat. 1, wäre auch die Sünde „gleich Bergen erstreckend viele Meilen sich“, Dhyânab. 3;

Durch Tausende von Geburten
Wer nicht verzehrt der Sünde Schuld,
Erblickt endlich durch den Yoga
Des Saṃsâra Vernichtung hier (Yogaç. 10).

XVII. Rückblick auf die Upanishad's und ihre Lehren.

1. Vorbemerkungen.

Opferkultus und Âtmanlehre.

§ 1. Die *Upanishad*'s (von den späteren und weniger wichtigen abgesehen) sind uns überliefert als *Vedânta* („Veda-Ende“), d. h. als die Schlufskapitel der den Opferkultus lehrenden und allegorisch ausdeutenden Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's, stehen aber, je älter um so mehr, zu dem ganzen vedischen Opferbetriebe in schroffem Gegensatze; Bṛih. 1,4,10: „Wer nun eine andre Gottheit [als den Âtman, das Selbst] verehrt und spricht: «Eine andre ist sie, und ein andrer bin ich», der ist nicht weise; sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also ist auch jeder einzelne Mann den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, dafs die Menschen dieses wissen.“

Könige als erste Pfleger der Upanishadlehre.

§ 2. Dieser Gegensatz der Âtmanlehre gegen den Opferkultus läfst erwarten, dafs dieselbe zunächst bei den Brahmanen auf Widerstand stiefs. Ein Beispiel dieser Art ist uns erhalten in Yâjñavalkya, welchem Bṛih. 3—4 von seiten der Brahmanen Eifersucht und Widerspruch, von seiten des Königs Janaka begeisterte Zustimmung zu teil wird. Dieser Widerstand mag veranlafst haben, dafs die Âtmanlehre, obgleich ursprünglich von Brahmanen wie Yâjñavalkya ausgegangen, ihre erste Pflege und Fortbildung in den freier denkenden Kreisen der Kshatriya's fand, vor den Brahmanen hingegen längere Zeit als

Geheimnis *(upanishad)* gehütet wurde und so denselben vorenthalten blieb. Bṛih. 2,1 (Kaush. 4) weiſs der Brahmane Bâlâki nicht, daſs das Brahman der Âtman ist und wird darüber von dem König Ajâtaçatru belehrt; Chând. 5,11—18 lernen sechs Brahmanen „von groſser Schriftgelehrtheit" erst von dem König Açvapati, daſs sie den Âtman Vaiçvânara vor allem in sich selbst zu suchen haben; ebenso werden Chând. 7 der Brahmane Nârada durch den Kriegsgott Sanatkumâra und Chând. 1,8—9 drei Brahmanen durch den König Pravâhaṇa unterwiesen; und Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2) belehrt derselbe König Pravâhaṇa den Brahmanen Uddâlaka Âruṇi über die Seelenwanderung mit der Bemerkung (Bṛih. 6,2,8): „diese Wissenschaft ist bis auf diesen Tag noch nie von einem Brahmanen besessen worden".

Aneignung durch die Brahmanen und allegorische Verwebung mit dem Ritual.

§ 3. Nach diesen Zeugnissen, welche umsomehr ins Gewicht fallen, als sie uns durch die Brahmanen selbst überliefert sind, hätten die Brahmanen die wichtigsten Lehrstücke der Âtmanwissenschaft erst von den Kshatriya's übernommen und sodann mit der Zeit ihrem vedischen Lehrpensum angegliedert, wodurch dann die *Upanishad*'s zu dem, was sie jetzt sind, zum *Vedânta*, wurden. Der Gegensatz gegen den Opferkultus wurde dabei durch allegorische Umdeutungen, bei denen jede Schule ihren besondern Weg einschlug (oben S. 110), mehr verschleiert als überbrückt. Daſs die Brahmanen weiterhin die Âtmanlehre als ihr Privilegium mit Prätension in Anspruch nahmen, scheint der Vers zu besagen (Taitt. Br. 3,12,9,7): „nur wer den Veda kennt, versteht den groſsen, allgegenwärt'gen Âtman". Jedenfalls hat die Fortbildung und schulmäſsige Ausgestaltung der Âtmanlehre in ihren Händen gelegen. Als letzter Niederschlag dieser Thätigkeit sind die ältesten der vorhandenen Upanishad's zu betrachten, an welche sich dann mit der Zeit jüngere, in gleichem Geiste gehaltene Produkte anschlossen, welche die Namen *Upanishad* und *Vedânta* mit mehr oder weniger Recht tragen. Eine schriftliche Fixierung erfolgte wohl erst viel später. Aus Kâṭh. 2,7—9: „ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang", scheint zu folgen, daſs die ältern Upanishad's damals noch nicht aufgezeichnet waren.

Chronologie der Upanishadtexte.

§ 4. Eine genaue Chronologie der Upanishad's läfst sich nicht aufstellen, da jede der gröfsern Upanishad's ältere und auch jüngere Texte nebeneinander enthält. Im ganzen und grofsen aber dürfte die von uns oben S. 23—26 aufgestellte Klassifikation und Reihenfolge auch der historischen Abfolge entsprechen. Die nähere Begründung derselben ist aus dem ganzen Verlaufe unserer Darstellung zu entnehmen. Von besonderm Gewicht ist der von uns, wie wir denken, erbrachte Nachweis, dafs Bṛih. 1—4 (nicht der Nachtrag 5—6) nebst Çatap. Br. 10,6 älter als alle übrigen Texte von Bedeutung, namentlich auch älter als die Chândogya-Upanishad sind, welche nicht nur, wie bekannt, von Çatap. Br. 10 (Chând. 3,14. 4,3. 5,11—18) abhängig ist, sondern auch von den Yâjñavalkyatexten Bṛih. 3—4 nebst 1,4. 2,4, wie sich daraus ergiebt, dafs mehrfach Gedanken der letztern von der Chând. Up. reproduziert und dabei mifsverstanden werden (vgl. darüber oben S. 185 fg., 210 fg., 96 fg.). — Hiernach werden wir die ursprünglichste Form der Upanishadlehre vor allem in den Yâjñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam zu suchen haben.

2. Der Idealismus als Grundanschauung der Upanishad's.

Vorgeschichte der Upanishadlehre.

§ 5. Schon in dem Gedanken der Einheit, wie er sich ausspricht in den Worten Ṛigv. 1,164,46: *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti*, „vielfach benennen, was nur eins, die Dichter", lag keimartig der Grundgedanke der ganzen Upanishadlehre beschlossen. Denn dieser Vers würde, in voller Strenge genommen, besagen, dafs alle Vielheit, mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Aufsereinander als Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt, nur auf Worten beruhend (*vadanti*) oder, wie man später sagte, „an Worte sich klammernd" (*vâcârambhaṇa*, Chând. 6,1,4), und dafs nur die Einheit in vollem Sinne real ist. Diese Einheit suchte man, wie wir dies im ersten Teile unseres Werkes verfolgt haben, zunächst zu erfassen in dem mythologischen Begriffe des *Prajâpati*, sodann in dem rituellen Begriffe des *Brahman*, endlich, ohne diesen fallen zu lassen und durch eine blofse Verschärfung des schon in ihm liegenden

subjektiven Momentes, in dem philosophischen Begriffe des *Âtman*. Aber auch der Âtmanbegriff ist zunächst noch nicht rein von mythischen (von den Göttern, Prajâpati und Brahman ihm angeerbten) Bestimmungen. So, wenn es Çatap. Br. 10,6,3 (oben I, 1 S. 264) von dem Âtman, nachdem er als alle Welten durchdringend und zugleich, unfafsbar klein, im eignen Innern wohnend geschildert worden, zum Schlusse heifst: „er ist meine Seele; zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen". Jeder fühlt den Widerspruch dieser Worte, und dafs es keines Eingehens nach dem Tode bedarf, wenn der Âtman wirklich „meine Seele ist". — Der erste, welcher, dies erkennend, den Begriff des Âtman in seiner vollen, subjektiven Schärfe erfafst und damit die eigentliche Upanishadlehre begründet hat, ist der (selbst durchaus mythische) Yâjñavalkya der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad.

Die Grundlehren des Yâjñavalkya.

§ 6. Die Lehre des Yâjñavalkya (was sich auch immer hinter diesem Namen verbergen mag) ist ein schroffer, kühner, excentrischer Idealismus (vergleichbar dem des Parmenides), welcher in drei Sätzen gipfelt:

1) Der Âtman ist das Subjekt des Erkennens in mir; Bṛih. 3,8,11: „Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm ein Sehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Hörendes, nicht giebt es aufser ihm ein Verstehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Erkennendes. Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben." Hier wird der obige Grundsatz klar ausgesprochen; zugleich aber werden zwei weitere Sätze als Folgerungen aus ihm gezogen, die in anderen Stellen vielfache Bestätigung finden:

2) Der Âtman, als das Subjekt des Erkennens, ist selbst unerkennbar; Bṛih. 3,4,2: „nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens" u. s. w.; Bṛih. 2,4,14: „durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?"

3) **Der Âtman ist die alleinige Realität**; in ihm ist, nach obiger Stelle, der Raum mit allem, was er enthält, eingewoben und verwoben; Bṛih. 2,4,5: „wer den Âtman gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst"; Bṛih. 2,4,6: „das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall aufserhalb des Âtman weifs"; Bṛih. 2,4,14: nur „wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern" u. s. w.; Bṛih. 4,3,23: „aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte"; Bṛih. 4,4,19:

Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie;
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.

Kern und Schale der Upanishad-lehre.

§ 7. Diese drei Gedanken sind der Kern der Upanishadlehre und mit ihr der innerste Kern der ganzen religiösen und philosophischen Anschauung Indiens geworden und geblieben. Aber dieser Kern wurde im Verlaufe von einer, mit der Zeit immer dicker werdenden, Schale umgeben, welche ihn vielfach entstellt und verdeckt, bis schliefslich auf der einen Seite der Kern ganz abstirbt und nur die Schale übrig bleibt (Sâṅkhyasystem), während von der andern Seite eine reinliche Scheidung beider Elemente durch Unterscheidung einer esoterischen, höhern *(parâ vidyâ)*, und einer exoterischen, niedern Wissenschaft *(aparâ vidyâ)* versucht wird (Vedântasystem). Dieser Prozefs ist ein sehr begreiflicher. Denn die auf unmittelbarer Intuition beruhenden Yâjñavalkyagedanken, indem sie in dem Bewufstsein der Mitmenschen und der Nachwelt Eingang gewannen, trafen dieses Bewufstsein nicht frei an, sondern vorweg eingenommen durch zwei Elemente, denen sie sich anzupassen hatten; das eine waren die aus der Vergangenheit überkommenen Traditionen, das andere war die uns allen von Natur eigene, empirische Anschauung der Welt und ihrer räumlichen, zeitlichen und kausalen Ordnung. Aus einer stufenweise zunehmenden Accommodation an diese beiden Elemente erklärt sich der ganze folgende Entwicklungsgang mit seinen

scheinbar oft nicht zusammenstimmenden Erscheinungen vollkommen, wie wir im Folgenden an den verschiedenen Teilen der Upanishadlehre in der Kürze nachweisen wollen.

3. Theologie (Lehre vom Brahman oder Âtman).

Die Âtmanlehre vor Yâjñavalkya.

§ 8. Der *Âtman* ist das Subjekt des Erkennens in uns; das erkennende Subjekt ist „der höchste Gipfel alles dessen, was als Âtman bezeichnet werden kann“ *(sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam*, Bṛih. 3,9,10). Zu diesem, in den Yâjñavalkyalehren erreichten Gipfel ist das indische Denken, mit stufenweiser Verschärfung des subjektiven Momentes, durch die Begriffe *Purusha* (Mensch), *Prâṇa* (Leben), *Âtman* (Selbst) emporgestiegen, an welche sich noch die mehr symbolischen Auffassungen des Weltprincips als *Âkâça* (Raum), *Manas* (Wille), *Âditya* (Sonne) u. a. anschliefsen. In diesen Begriffen bewegt sich das Denken vor der Zeit der Upanishad's und zum Teil noch in diesen selbst, und vielleicht gelingt es mit der Zeit, diejenigen Abschnitte, welche noch vor der Erfassung des Âtman als Erkenntnissubjekt liegen, zu unterscheiden von denen, welche, wie alles Folgende, unter dem Einflusse der Yâjñavalkyagedanken stehen. So ist in den ältern Texten das oberste Princip noch der *Purusha-Prâṇa* (Ait. Âr. 2,1—3), der *Prâṇa* (Bṛih. 1,1—3. Chând. 1,2—3. 4,3. Kaush. 2), *Âditya* (Chând. 3), der *Âkâça* (Chând. 1,9,1: „der Âkâça ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Âkâça ist älter als sie alle, der Âkâça ist der letzte Ausgangspunkt“). Auch Zusammenfassungen kommen schon vor; so wenn Çatap. Br. 10,6,3 (Chând. 3, 14) der (noch transscendent aufgefafste) *Âtman* als der *„prâṇasya âtmâ“* bezeichnet und als *mano-maya*, *prâṇa-çarîra*, *bhâ-rûpa*, *âkâça-âtman* geschildert wird; oder wenn es Chând. 4,10,5 heifst: „Brahman ist Leben *(prâṇa)*, Brahman ist Freude *(kam = ânanda)*, Brahman ist Weite *(kham = âkâça)*“.

Die Âtmanlehre nach Yâjñavalkya.

§ 9. Anders in den spätern Texten. Jetzt ist nicht mehr der *Purusha* Princip, sondern der ihn aus den Urwassern ziehende *Âtman* (Ait. 1,1), nicht mehr der *Âkâça*, sondern das,



was in ihm ist (*tasmin yad antar*, Chând. 8,1; *te yad antarâ*, 8,14), nicht mehr der *Prâṇa*, sondern der durch fortgesetzte Vertiefung in dessen Wesen gewonnene *Bhûman*, „die Unbeschränktheit", d. h. das, alles in sich, nichts aufser sich wissende, Subjekt des Erkennens: „Wenn einer [aufser sich] kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er ein anderes sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte" (Chând. 7,15—24). Sehr deutlich tritt der Umschwung hervor, wenn Ait. 1 nicht mehr, wie vorher (Ait. Âr. 2,1—3), als oberstes Princip der *Prâṇa-Purusha*, sondern der *Âtman* auftritt, und dieser sodann (Ait. 3) als das alle Dinge in sich begreifende Bewufstsein (*prajñâ*) erklärt wird, — noch deutlicher Kaush. 3—4, wo immer wieder die, nur aus einem Kompromifs heterogener Vorstellungsreihen begreifliche, Gleichung „*prâṇa* = *prajñâ*" eingeschärft wird. Alle diese Wandlungen scheinen schon unter der Einwirkung des Gedankens erfolgt zu sein, welcher in erster, ursprünglicher Frische in den Reden des Yâjñavalkya auftritt, dafs der Âtman das, selbst unerkennbare, alle Dinge als Vorstellung in sich tragende Subjekt des Erkennens ist. Wie sehr dieser Gedanke die ganze, weiter folgende Entwicklung der indischen Theologie beherrscht, mögen einige Beispiele vor Augen stellen.

Der Âtman ist das Subjekt des Erkennens.

§ 10. 1) Der Âtman ist das Subjekt des Erkennens. Er ist „der aus Erkenntnis bestehende (*vijñânamaya*), in dem Herzen innerlich leuchtende Geist" (Bṛih. 4,3,7 fg.), das Licht, welches leuchtet, wenn Sonne, Mond, Sterne und Feuer erloschen sind (Bṛih. 4,3,2—6), das „Licht der Lichter" (Bṛih. 4,4,16. Muṇḍ. 2,2,9), das Licht, „welches inwendig hier im Menschen ist" und zugleich jenseits des Himmels, in den höchsten, allerhöchsten Welten leuchtet (Chând. 3,13,7), das „höchste Licht", in welches im Tiefschlafe eingehend, die Seele „hervortritt in eigener Gestalt" (Chând. 8,3,4. 8,12,3). Und an dieses, allem erst die Erkennbarkeit verleihende Licht des Bewufstseins haben wir auch zu denken, wenn es heifst (Kâṭh. 5,15. Çvet. 6,14. Muṇḍ. 2,2,10):

Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

Dieses allein selbstleuchtende Bewufstseinslicht ist der „Seher“ *(vipaçcit)*, welcher nach Kâṭh. 2,18 nicht geboren wird und nicht stirbt, der „Allschauende“ *(paridrashṭar)*, Praçna 6,5, der „Zuschauer“ *(sâkshin)*, wie der Âtman von Çvet. 6,11 an so oft in spätern Upanishad's genannt wird.

Der Âtman ist unerkennbar.

§ 11. 2) Der Âtman, als Subjekt des Erkennens, kann nie Objekt für uns werden und ist daher selbst unerkennbar. „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens“ u. s. w. (Bṛih. 3,4,2). Welche Vorstellung wir uns auch von ihm bilden mögen, immer heifst es: *neti, neti,* „er ist nicht so, er ist nicht so“ (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26. 2,3,6). Er ist dasjenige, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn“ (Taitt. 2,4), „nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom Nichterkennenden“ (Kena 11).

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfafst man ihn;
„Er ist!“ durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andre Art erfafst (Kâṭh. 6,12).

Daher ist er nur durch negative Bestimmungen charakterisierbar. Er ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang, nicht rot und nicht anhaftend, nicht schattig und nicht finster, nicht Wind und nicht Äther, nicht anklebend, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem, ohne Mündung und ohne Mafs, ohne Inneres und ohne Äufseres“ (Bṛih. 3,8,8), „unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos, ohn' Aug' und Ohren, ohne Händ' und Füfse“ (Muṇḍ. 1,1,6). Auch die drei Bestimmungen als „Sein, Denken und Wonne“ *(sac-cid-ânanda)*, durch welche eine spätere Zeit den Âtman charakterisierte, und die sich einzeln schon vielfach in den ältern Upanishad's nachweisen lassen (oben S. 117—133), sind im Grunde nur negativ; denn das „Sein“ des

Âtman ist kein Sein wie es die Erfahrung zeigt, und in empirischem Sinne vielmehr ein Nichtsein, und ebenso ist das „Denken" nur die Negation alles objektiven Seins, und die „Wonne" die Negation alles Leidens, wie sie im tiefen, traumlosen Schlafe besteht, aus dessen Beobachtung, wie wir zeigten (S. 129), diese Bestimmung ursprünglich geschöpft wurde.

Der Âtman ist das allein Reale.

§ 12. 3) Der Âtman ist die alleinige Realität (*satyam, satyasya satyam*); denn er ist die in aller empirischen Mannigfaltigkeit zur Erscheinung kommende metaphysische Einheit: diese Einheit aber ist nirgendwo anders zu finden als in uns, in unserm Bewufstsein, welchem, wie in herrlicher Ausführung Bṛih. 3,8 zeigt, der ganze Raum mit allem seinem Inhalte, mit Erde, Luftraum und Himmel, „eingewoben und verwoben" ist. Darum ist mit Erkenntnis des Âtman (es handelt sich hier nicht um ein Erkennen in empirischem Sinne) alles erkannt (Bṛih. 2,4,5. Chând. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3), wie mit Ergreifen des Instrumentes alle Töne ergriffen sind (Bṛih. 2,4,7—9). Der ist von Menschen, Göttern und aller Welt verlassen, welcher die Welt aufserhalb des Âtman weifs (Bṛih. 2,4,6). Alles aufser ihm ist nur „gleichsam" (*iva*) vorhanden; in Wahrheit giebt es keine Vielheit (Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11) und kein Werden, „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name" (Chând. 6,1,4 fg., vgl. 8,1,3). Denselben Geist atmen die spätern Upanishad's; Îçâ 1 fordert uns auf, das ganze Weltall in Gott (d. h. in den Âtman) zu versenken; Çvet. 4,10 erklärt die Natur für eine *Mâyâ* (Illusion), und noch Nṛisiṅhott. 9 macht die treffende Bemerkung, dafs nie ein Beweis für das Vorhandensein einer Zweiheit möglich, und dafs nur der zweitlose Âtman (als Subjekt des Erkennens) beweisbar sei.

4. Kosmologie und Psychologie.

Pantheistische Fortbildung.

§ 13. Pantheismus. Die metaphysische Erkenntnis bestritt das Vorhandensein einer Realität aufserhalb des Âtman, d. h. des Bewufstseins; die empirische Anschauung hingegen lehrte, dafs eine vielheitliche Welt aufser uns bestehe. Aus

einer Verbindung dieser Gegensätze entstand das Dogma, welches in allen Upanishad's den breitesten Raum einnimmt und füglich (obgleich seinem Ursprunge nach von dem europäischen Pantheismus sehr verschieden) als Pantheismus bezeichnet werden kann: die Welt ist real, aber dennoch bleibt der Âtman das allein Reale, denn die Welt ist der Âtman. Diese Identität von Welt und Âtman wird schon von Yâjñavalkya (der so wenig wie Parmenides es vermeiden kann, sich vorübergehend auch wieder auf den empirischen Standpunkt zu stellen) gelehrt, wenn er Bṛih. 3,7 den Âtman als den *Antaryâmin* feiert; oder wenn er Bṛih. 3,8,9 schildert, wie der Âtman Sonne und Mond, Himmel und Erde, die ganze Welt und ihre Ordnung trägt und erhält; oder wenn er Bṛih. 4,2,4 das erkennende Subjekt in uns sich plötzlich als die Welt um uns her nach allen Seiten ausbreiten läſst. Zahlreich sind die spätern Stellen und brauchen hier nicht wiederholt zu werden, welche den Âtman als das unendlich Kleine in uns identisch setzen mit dem unendlich Groſsen auſser uns, wobei die Identität beider Seiten, des Âtman und der Welt, unermüdlich eingeschärft wird, wie eine Sache, welche dessen gar sehr bedürftig ist.

Kosmogonistische Fortbildung.

§ 14. Kosmogonismus. Nichtsdestoweniger blieb die Gleichung „Âtman = Welt" eine sehr undurchsichtige. Der einheitliche Âtman und die vielheitliche Welt, so oft man sie auch zusammenbrachte, fielen immer wieder auseinander. Es war daher ein natürlicher Schritt, wenn mit der Zeit mehr und mehr an Stelle jener nicht zu begreifenden Identität die empirisch geläufige Anschauungsform der Kausalität trat, vermöge deren der Âtman als die zeitlich vorhergehende Ursache, und die Welt als seine Wirkung, seine Schöpfung erschien, wodurch ein Anschluſs an die altvedischen Kosmogonien möglich wurde. Ein solcher liegt noch nicht vor Bṛih. 1,4, wo die kosmogonische Form nur dient, um die Abhängigkeit aller Welterscheinungen vom Âtman zu erläutern, wohl aber Chând. 3,19. 6,2. Taitt. 2,6. Ait. 1,1 u. s. w. Charakteristisch ist hierbei, daſs der Âtman, nachdem er die Welt aus sich ausgebreitet, selbst als Seele in sie hineinfährt; Chând. 6,3,2:

„Jene Gottheit beabsichtigte: Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbste eingehen“; Taitt. 2,6: „nachdem er die Welt geschaffen, ging er in dieselbe ein“; Ait. 1,3,11: „er erwog: wie könnte dieses ohne mich bestehen? ... Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein.“ Die individuelle Seele ist und bleibt auch auf dieser Stufe noch identisch mit dem Âtman; sie ist nicht, wie alles andere, eine Schöpfung des Âtman, sondern sie ist der Âtman selbst, wie er in die von ihm geschaffene Welt eingeht. Ein Unterschied zwischen höchster und individueller Seele besteht auch jetzt noch nicht.

Theistische Fortbildung.

§ 15. **Theismus.** Eine weitere und auch zeitlich spätere Entwicklungsstufe ist der Theismus, welcher erst da beginnt, wo die höchste und individuelle Seele in Gegensatz zu einander treten. Dies wurde vorbereitet durch Stellen wie Bṛih. 4,4,22. Kaush. 3,8 (Schlufs); aber erst Kâṭh. 1,3 und weiterhin tritt die individuelle Seele mehr und mehr deutlich der höchsten als ein „Anderer“ (Çvet. 4,6—7. 5,8 u. s. w.) gegenüber; gleichzeitig stellt sich, als die unvermeidliche Konsequenz des Theismus, die Prädestination ein, Kâṭh. 2,23 (Muṇḍ. 3,2,3):

> Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
> Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Das Hauptdenkmal dieses Theismus ist die Çvetâçvatara-Upanishad, nur dafs alle jene frühern Entwicklungsstufen, die idealistische, pantheistische und kosmogonistische, daneben fortbestehen, wie ja überhaupt auf religiösem Gebiete neben dem Neuen das Alte seine geheiligten Rechte zu behaupten pflegt, wodurch dann leicht tiefgehende, innere Widersprüche entstehen.

End-resultat: Atheismus und Deismus.

§ 16. **Atheismus und Deismus** (Sâñkhya- und Yoga-System). Mit der Anerkennung einer realen Welt aufser dem Âtman und mit der Spaltung des letztern in die höchste Seele und eine Vielheit individueller Seelen waren die Vorbedingungen des spätern Sâñkhyasystems gegeben. Denn jene Spaltung mufste zum Absterben des einen Zweiges, nämlich

der höchsten Seele, führen, da sie in Wahrheit von jeher nur aus der Thatsache der individuellen Seele ihre Lebenskraft geschöpft hatte. Indem man die schöpferischen und bewegenden Kräfte in die Materie selbst verlegte, wurde Gott überflüssig, und es blieben nur die *Prakṛiti* und die Vielheit der individuellen *Purusha*'s übrig, — die Voraussetzungen des Sâñkhyasystems, welches sich philosophisch wohl auf keinem andern als dem von uns betretenen Wege begreifen läfst. — Eine Rehabilitierung des Theismus erfolgte im Yogasysteme, welches die auf der Upanishadlehre beruhende Yogapraxis, seinem spätern Ursprung entsprechend, auf der sehr wenig hierzu geeigneten Grundlage des Sâñkhyasystems aufbaut, und zwar unter Wiedereinführung des Gottesbegriffs, welcher jedoch auf diesem Boden kein rechtes Leben zu gewinnen vermochte, sodafs man diese Theorie (der Sache, wenn auch nicht der Entstehung nach) füglich mit dem Deismus der neuern Philosophie in Parallele stellen kann.

5. Eschatologie (Seelenwanderung und Erlösung).

Die Erlösung als Einswerden mit dem Âtman.

§ 17. In dem Mafse, wie an Stelle der altvedischen Götter das *Brahman* getreten war und dieses seine Interpretation in dem Begriffe des *Âtman* gefunden hatte, war auch die im Ṛigveda bestehende Hoffnung, nach dem Tode zu den Göttern einzugehen, mit der Zeit zu einer solchen geworden, mit dem *Brahman*, und weiterhin mit dem *Âtman* „Weltgemeinschaft", „Lebensgemeinschaft" zu erlangen. Hierbei wurde auch der Begriff des *Âtman*, vermöge der Nachwirkung dessen, was er verdrängt hatte, zunächst noch transscendent gefafst, und es hiefs: „er ist meine Seele *(âtman)*; zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen" (Çatap. Br. 10,6,3,2). — Aber wenn der Âtman wirklich meine Seele, mein Selbst ist, bedarf es keines Hingehens, sondern nur dieser Erkenntnis, um der Erlösung voll und ganz teilhaft zu werden. Wer erkannt hat: *aham brahma asmi* „ich bin Brahman", der wird nicht erlöst, sondern der ist schon erlöst; er durchschaut die Illusion der Vielheit, weifs sich als das allein Reale, als den Inbegriff alles Vorhandenen und ist

dadurch alles Begehrens *(kâma)* überhoben, denn „was kann wünschen, wer alles hat (Gauḍap. 1,9)?" — Auch dies lehrt, als erster, Yâjñavalkya in den Worten (Bṛih. 4,4,6): „Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf".

Empirische Form der Erlösungslehre.

§ 18. Die Erlösung wird nicht durch die Erkenntnis des Âtman bewirkt, sondern diese Erkenntnis selbst ist schon die Erlösung. Wer sich als den Âtman weifs, der hat damit die vielheitliche Welt und das durch die Vielheit bedingte Begehren als eine Illusion erkannt, die ihn nicht weiter mehr täuschen kann. Sein Leib ist nicht mehr sein Leib, seine Werke sind nicht mehr seine Werke; ob er noch fortfährt zu leben und zu handeln oder nicht, ist, wie alles andere, gleichgültig (Îçâ 2). — Aber der Schein der empirischen Erkenntnis besteht noch fort, und auf ihm beruht es, dafs die Erlösung voll und ganz erst nach Dahinfall des Leibes erreicht zu werden scheint. Und ein noch weiter gehender Einflufs der empirischen Anschauungsweise im Verein mit den Überlieferungen der Vorzeit bewirkte, dafs jene, durch das erlösende Âtmanwissen vollbrachte, innere Befreiung von der Welt erschien als ein Emporsteigen aus der Welt zu transscendenten Fernen hin, um dort erst mit Brahman, mit dem Âtman vereinigt zu werden. So entstand die Theorie des Götterweges *(devayâna)*, welcher nach dem Tode den Erlösten durch eine Anzahl leuchtender Schichten zur Vereinigung mit Brahman führt, von wo „keine Wiederkehr ist" (Chând. 4,15,5).

Wiedertod und Seelenwanderung.

§ 19. Aber was wird aus denen, welche sterben ohne sich als Âtman erkannt zu haben? Die Brâhmaṇa's stellten ihnen für ihre guten und bösen Werke als Vergeltung Freuden und Leiden im Jenseits in Aussicht. Zu den letztern gehörte auch der „Wiedertod" (*punarmṛityu*). Im Gegensatze zu der Unsterblichkeit, *amṛitatvam*, wörtlich dem „Nicht-mehr-sterbenkönnen" der Vollendeten bestand für die übrigen die Möglichkeit, im Jenseits neben anderm Unheil ein „Abermals-sterbenmüssen" zu erdulden, welches, da es sich um die bereits

Verstorbenen handelt, nicht als ein körperlicher Vorgang, sondern unbestimmt als eines der Leiden zu denken ist, welche als Vergeltung der Übelthaten im Jenseits bevorstehen. Erst die Upanishad's — und wiederum zuerst durch den Mund des Yâjñavalkya — verlegen diesen als Vergeltung drohenden Wiedertod aus dem imaginären Jenseits ins Diesseits, indem sie ihm ein abermaliges Erdendasein vorausgehen lassen. So entsteht die Theorie der Seelenwanderung (*saṃsâra*), welche nicht beruht auf abergläubischen Vorstellungen von einem Wiederkommen der Toten in allerlei Gestalten, wie solche sich bei allen Völkern und auch in Indien finden, sondern, wie die Texte ausweisen, auf der Wahrnehmung der Verschiedenheit der Charaktere und der Schicksale der einzelnen Menschen, welche man sich erklärte als verschuldet durch die Werke in einem frühern Dasein; Bṛih. 3,2,13: „fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses“; Bṛih. 4,4,5: „je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. ...Je nachdem er das Werk thut, danach ergehet es ihm.“

Kombination der jenseitigen und der diesseitigen Vergeltung.

§ 20. Diese Worte des Yâjñavalkya (die ältesten, in denen eine Seelenwanderung vorkommt) setzen an die Stelle der jenseitigen Vergeltung eine diesseitige, welche durch eine neue Geburt auf Erden, wie es scheint sofort nach dem Tode, stattfindet (vgl. das Bild von der Raupe Bṛih. 4,4,3). Indem diese Theorie Eingang fand, blieb daneben die altvedische Vorstellung einer Vergeltung im Jenseits für alles Gute und Böse gleichfalls bestehen; und schliefslich wurde beides kombiniert, indem man eine doppelte Vergeltung lehrte, die erste im Jenseits, welche dauert *yâvat sampâtam* „so lange ein Bodenrest [der Werke] bleibt“ (Chând. 5,10,5), worauf dann alles nochmals vergolten wird durch ein neues Erdendasein. Diese Vergeltung des schon Vergoltenen widerspricht so sehr der ganzen Idee der Vergeltung, dafs sie unmöglich anders als aus der Verknüpfung heterogener Vorstellungen verstanden werden kann. Sie ist der Standpunkt der „Fünffeuerlehre“

(pañcâgnividyâ), Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2), welche, analog dem in Brahman ohne Wiederkehr führenden Götterweg *(devayâna)*, einen zum Monde und dann zurück zur Erde führenden Väterweg *(pitṛiyâna)* konstruiert, in Kaush. 1 noch weiter modifiziert wird und die Grundlage für die ganze folgende Entwicklung geworden und geblieben ist.

Ursprung des *Yoga* und des *Sannyâsa*.

§ 21. Die Einkleidung der Erlösungslehre in empirische Anschauungsformen brachte es mit sich, dafs man die Erlösung, als wäre sie ein Geschehen in empirischem Sinne, unter dem Gesichtspunkte der Kausalität als eine Wirkung auffafste, welche durch geeignete Ursachen hervorgebracht oder doch befördert werden könne. Nun bestand die Erlösung, nach ihrer äufsern Erscheinungsweise

1) in der Aufhebung des Bewufstseins der Vielheit,

2) in der notwendig aus ihr folgenden und sie begleitenden Aufhebung alles Begehrens.

Diese beiden Symptome künstlich hervorzubringen, war der Zweck zweier charakteristischer Erscheinungen der spätern indischen Kultur,

1) des *Yoga*, welcher durch Zurückziehung der Organe von den Sinnendingen und Konzentration in das eigene Innere die vielheitliche Welt auszulöschen und dadurch die Einswerdung mit dem Âtman zu erreichen sucht;

2) des *Sannyâsa*, welcher durch „Vonsichwerfen" der Heimat, des Besitzes, der Familie und alles dessen, was dem Begehren Nahrung giebt, jene Befreiung von allem Erdenhange zu verwirklichen bemüht ist, in der eine tiefere Lebensauffassung auch in andern Zeiten und Ländern die höchste Aufgabe des Erdendaseins erkannt hat und so wohl auch in aller Zukunft erkennen wird.



